

ROY F. BAUMEISTER

Sensuri ale. vieții

COLECȚIA PSIHLOGIE ȘI VIAȚĂ



Roy F. Baumeister

SENSURI ALE VIETII

Traducere din limba engleză
Kállay Éva

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

BAUMEISTER, ROY F.

Sensuri ale vieții / Roy F. Baumeister ; trad. din lb. eng.: Kállay Éva. -

Cluj-Napoca : Editura ASCR, 2011

Bibliogr.

ISBN 978-606-8244-27-3

I. Kállay, Éva (trad.)

159.9

Ediția în limba engleză

Roy F. Baumeister,

Meanings of Life

Copyright © 1991 The Guilford Press

A Division of Guilford Publications, Inc.

72 Spring Street, New York, N.Y. 10012

All rights reserved

No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording, or otherwise, without written permission from the Publisher.

Ediția în limba română

Roy F. Baumeister,

Sensuri ale vieții

Referent științific | prof.dr. Mircea Mică

Coperta | Florin Florea

Paginație și prepress | Kitty Bojan

Lectura | Diana Breaz

Tipar | S.C. Cognitrom S.R.L., Cluj-Napoca

Editor | Diana Breaz

Lectura comparativă cu originalul | Adina Pop-Coman, Patricia Ivona Comănescu

Revizuirea traducerii | Mihaela Marian Mihăilaș, Ștefania Mică

Pentru comenzi:

Tel.: 0264-581499

comenzi@ascr.ro

ed.ascr@gmail.ro

www.ascr.ro

Copyright © 2011 Editura ASCR

Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului și stocarea sa într-o bază de date, fără acordul prealabil în scris al Editurii ASCR, sunt interzise și se pedepsesc conform legii.

Cuprins

Prefață	7
---------	---

PARTEA I TIPARELE DE BAZĂ ALE VIEȚII ȘI ALE SENSULUI

1. Cine spune că viața nu are sens?	17
2. Ce este sensul?	29
3. Cele patru nevoi de sens - Lista de cumpărături existențială	51
4. Mitul sensului suprem	87

PARTEA A II-A ÎN CĂUTAREA RĂSPUNSURILOR

5. Identitatea personală și criza de valori	109
6. Muncă, muncă și iar muncă	157
7. Dragoste pasională, binecuvântare domestică	195
8. Religia	241

PARTEA A III-A ADAPTARE, STARE DE BINE ȘI AMENINȚARE

9. Fericirea	275
10. Suferință și nefericire	303
11. Sensuri ale morții	351

PARTEA A IV-A
SCHIMBĂRI ALE SENSULUI

12. Schimbări în viață - Îmbogățiri și sărăciri ale sensului	383
13. De ce, pe vremuri, femeilor nu le plăcea sexul	423
Epilog	461

ANEXE

ANEXA A - Etica muncii	481
ANEXA B - Paradoxul parental	503
Bibliografie	515

Prefață

De-a lungul celor șapte ani pe care i-am petrecut cu scrierea acestei cărți, mi-am dat seama că există câteva probleme neobișnuite, specifice unui astfel de proiect. În cadrul științelor sociale, nu există un tipar unanim acceptat în ceea ce privește abordarea unor teme atât de vaste, cum este sensul vieții. Trecherile în revistă ale studiilor interdisciplinare nu urmează linia specifică altor tipuri de analize (intradisciplinare).

Când am început să scriu acest volum, aveam deja o oarecare experiență în studiile interdisciplinare. De fapt, în timp ce lucram la volumul intitulat *Identitate*, mi-am dat seama că următorul pas logic ar fi să încep să abordez sensurile vieții. M-am apucat să adun materiale pentru noul proiect, în timp ce mă concentram încă pe tema identității. În acest fel, în momentul în care am ajuns să fac ultimele retușuri (indexarea și alte aspecte finale ale redactării aceluia volum), lucram deja serios la sensurile vieții.

Totuși, acest proiect s-a dovedit mai complex și mai dificil decât mă așteptam. Dovada este apariția altor două volume înainte să apară cel despre sensurile vieții, ambele fiind într-un fel produsele secundare ale acestuia din urmă. Speram că fenomene cum ar fi masochismul și suicidul vor oferi informații importante asupra modului în care oamenii identifică sensul vieții. Însă, treptat, mi-am dat seama că soluțiile la aceste probleme mă duceau într-o direcție total diferită.

Permiteți-mi să ofer câteva observații generale și tehnice pentru acei cititori care profesează în cadrul științelor sociale. Ceea ce vă prezint în acest volum este o încercare de a susține că științele sociale se pot ocupa de o problemă foarte vastă, care este de fapt o temă filozofică. Acest volum are două componente: prima se referă la o serie de analize ale literaturii interdisciplinare privind datele adunate. A doua se referă la o structură

conceptuală care dorește să facă ordine într-o grămadă de rezultate și la încercarea de a răspunde la întrebările fundamentale propuse de acest volum. Fiecare componentă are provocări specifice și trebuie explicată.

Analiza literaturii interdisciplinare nu este o artă practică la scară largă. Presupun că, în mod ideal, cel care face o astfel de analiză are o serie de titluri academice, de preferat câteva doctorate în fiecare domeniu abordat. În prezent, aproape nimeni nu are calificări atât de complexe. De fapt, am impresia că o astfel de expertiză este imposibil de dobândit în realitate, deoarece, când cineva ar termina cel de al patrulea sau al cincilea doctorat, expertiza obținută în primul domeniu ar fi deja învechită. Ca urmare, cercetarea interdisciplinară are nevoie de persoane care trec dincolo de propriul domeniu de expertiză. Cel puțin vor trebui să se bazeze pe concluziile cercetătorilor din domeniile respective, fără să critice la un nivel prea sofisticat metodele de cercetare folosite. Din acest motiv, în loc să fac cercetare originală, m-am bazat pe studiile și pe concluziile cercetătorilor din domeniile respective. Altfel spus, acest volum reflectă o încredere fundamentală în competența și validitatea cercetărilor efectuate de colegii mei din alte domenii ale științelor sociale. Dacă am greșit acordându-le această încredere înseamnă că întregul volum este conceput pe o bază eronată.

Unii ar putea ajunge la concluzia că cercetarea interdisciplinară ar trebui făcută doar de către cei care au expertiză în toate disciplinele abordate. Cei care simpatizează cu acest punct de vedere probabil că nu vor avea o atitudine prea amiabilă față de acest volum. Argumentul meu pentru a continua ceea ce am început este că alternativa de a renunța la cercetarea interdisciplinară este la fel de inacceptabilă. Mi se pare că varianta de a face tot ce ne stă în putință ca să adunăm, comparăm și integrăm rezultatele cercetărilor din mai multe domenii este mai bună decât cea de a le permite diverselor domenii sociale să adune cantități mari de informații despre umanitate, fără să țină seama de ce se întâmplă în domeniile conexe.

Mai precis vorbind, trebuie să ținem seama de faptul că aproape toate cercetările publicate în științele sociale sunt în mod inevitabil sub-interpretate. Un singur experiment sau studiu nu poate ajunge la concluzii ferme privind teme sau probleme complexe. În cazul în care autorul totuși încearcă, editorul revistei va insista probabil să le elimine din discuție, susținând că ar fi speculații sau enunțuri iresponsabile – ceea ce este adevărat, dacă concluziile se bazează pe un singur studiu. Totuși, o analiză vastă a literaturii de specialitate este absolut altceva. Doar cel ce face analiza mai multor studii poate trage concluzii legate de tipare ample, generale sau teme integratoare. Analogia cu jocul de puzzle este potrivită acestui caz. Crearea pieselor individuale este sarcina primară a cercetătorului, dar nicio piesă individuală nu poate revela întreaga imagine prezentată de acest joc. Din acest motiv este esențial ca, din când în când, să vină cineva să pună piesele individuale

laolaltă. Altminteri, vom dispune doar de un morman de piese create cu măiestrie.

Expertiza mea este în psihologie – la urma urmei și acest volum este o lucrare în domeniul psihologiei. Din acest motiv este interdisciplinar doar într-o măsură limitată. Nu am de gând să aduc contribuții pozitive în domeniul istoriei, sociologiei, antropologiei și așa mai departe. Mai degrabă mă voi baza pe cunoștințele produse în aceste domenii, ca să pot contribui astfel la dezvoltarea psihologiei. Cu alte cuvinte, nu am nicio intenție să practic istoria sau sociologia fără să am licență în domeniile respective. Intenția mea este să mă folosesc doar de rezultatele obținute din istorie și sociologie ca date de intrare care pot crea o bază empirică pentru practicarea psihologiei.

Din acest motiv, nimeni nu ar trebui să se aștepte ca istoricii, sociologii sau alți cercetători din socio-umane să fie foarte mulțumiți de modul în care voi aborda temele care le sunt familiare. Știu din experiență că fiecare disciplină are propriile sale reguli, pe baza cărora se trag concluziile din anumite tipuri și cantități de date culese. În mod inevitabil, voi tinde să încalc regulile altor domenii, deoarece voi trage concluzii psihologice. Deci voi trage concluzii din cercetările din istorie pe care istoricii probabil că nu le-ar trage, ceea ce ar putea fi o surpriză neplăcută pentru istoricul care citește volumul de față. În același timp, istoricul ar putea fi de părere că am omis cele mai importante și mai interesante concluzii – desigur, fiindcă încerc să trag din nou concluzii psihologice și nu istorice. Am impresia că asemenea reacții sunt parte inevitabilă a cercetării interdisciplinare, ceea ce ar putea avea un efect descurajator pentru cei care doresc să facă asemenea studii. La urma urmei, fiecare dintre noi practică disciplina în care are expertiză, chiar dacă o practicăm cu materiale care uneori sunt considerate proprietatea altei discipline.

Chiar dacă cercetarea interdisciplinară întâmpină o serie de dificultăți, ea are și o serie de avantaje. Trebuie să recunoaștem cel puțin unul dintre beneficiile epistemologice cele mai importante ale cercetării interdisciplinare. Să presupunem că fiecare domeniu are metodologia proprie și că nicio metodă de cercetare din științele sociale nu este perfectă. Dacă două metodologii foarte diferite susțin aceleași concluzii, atunci putem avea încredere mai mare în aceste rezultate decât în concluziile a două studii care s-au folosit de aceeași metodologie. Fiecare metodologie poate avea neajunsurile sale, dar probabil că aceste neajunsuri sunt diferite; adică neajunsurile unei metode nu sunt și ale celeilalte. Din acest motiv, coroborarea dovezilor din surse multidisciplinare este net superioară simplelor replicări care, în principiu, se folosesc de aceeași metodologie.

Când se face analiza literaturii într-un anumit domeniu, de obicei se evaluează concluziile prin prisma *cantității* dovezilor. Însă, în analiza interdisciplinară, *diversitatea* dovezilor poate deveni mai importantă decât

cantitatea lor. Probabil că acest aspect capătă relevanță mai ales în cazul capitolului care se ocupă de schimbările în viață. Nu există prea multe dovezi pe care ne-am putea baza – mult mai puține decât, de exemplu, în cazul fericirii, al suferinței sau al statutului de părinte – pe deasupra, rezultatele sunt și răsfirate în mai multe discipline. Coroborarea surselor discrepante sugerează că ceea ce deducem nu sunt simple artificii ale unei metodologii specifice.

Dar să trecem la structura conceptuală mai generală. Cum ar trebui concepute ideile și ipotezele într-o lucrare despre sensul vieții? Înțelepciunea populară este de părere că cercetătorii ar trebui întotdeauna să își stabilească prima dată ipotezele, după care să treacă la cercetarea empirică pentru testarea ipotezei. Pe baza propriei experiențe, pot spune că doar foarte puțini oameni de știință procedează astfel. Pe deasupra, chiar și această cale îngustă și limitată are câteva capcane care pot afecta rigoarea științifică – ca, de exemplu, hotărârea de a considera propria teorie corectă în ciuda datelor. Este dificil să ne imaginăm cum ar putea cineva genera o teorie completă despre sensul vieții din nimic. Chiar dacă ar reuși această performanță, probabil că nu ar fi foarte înțelept să se bazeze pe ideile sale înainte să investigheze dovezile pe care le deține.

Cel care analizează literatura de specialitate este mai puțin obligat să își stabilească ipotezele în prealabil decât cel care face experimente (deoarece, în principiu, poate distorsiona mai greu concluziile) – la urma urmei, integrează pur și simplu materialul deja publicat de alții. Poate că ar trebui să fim mai toleranți față de teoretizările post hoc în proiecte similare celui despre sensul vieții, decât în cazul studiilor experimentale.

De bine de rău, în modul în care am abordat această temă, am încercat să reduc la minimum influența propriilor mele percepții. În loc să încep cu un set de idei prestabilite, am încercat să evoluez, să îmi construiesc și rafinez ideile pe măsură ce adunam material. Desigur, am avut câteva idei când am început să lucrez la această temă, dar am încercat să le consider posibile schițe brute și nu ipoteze ferme pe care urma să le testez. Pe măsură ce adunam informațiile, continuam să îmi revizuiesc ideile în funcție de nevoi și să adaug constructe noi când era cazul. De unele idei, ipoteze și categorii trebuia pur și simplu să mă debarasez. Deși la un moment dat am ajuns la punctul în care structura conceptuală părea să stea în picioare, nu dispuneam de criterii ferme care să îmi arate exact când am ajuns în această fază. Pur și simplu am observat că anumite idei nu mai aveau nevoie de revizuire și elaborare de mult timp, în ciuda unor cantități semnificative de informații noi.

De exemplu, să luăm în considerare cele patru nevoi de sens care formează una dintre bazele acestui volum. Fiind anevoios și destul de plictisitor, procesul dezvoltării conceptuale nu este descris în această carte. Am pornit de la noțiunea că oamenii vor fi motivați să găsească sens prin

diverse metode, cum ar fi încercarea de a răspunde la anumite întrebări sau de a rezolva probleme particulare. Dar cum s-ar putea stabili o listă de asemenea întrebări, probleme și nevoi? Lista mea inițială, concepută pe speculații, s-a dovedit nepotrivită pentru a putea explica majoritatea informațiilor privind modul în care ființa umană caută sens. Astfel, lista a început să crească. Pe de altă parte, am ținut cont de criteriul că nevoia de sens trebuie să fie universală. Ca urmare, unele teme posibile (de exemplu, viața de după moarte sau existența lui Dumnezeu) nu erau potrivite cu această agendă. Lista nevoilor de sens la care am subscris în cele din urmă a făcut față unor atacuri considerabile din partea noilor dovezi, fără să fie nevoie să le mai revizuiesc – aceasta este varianta care vă este prezentată în continuare.

Dar să trecem la câteva aspecte specifice ale problemei sensului vieții. La prima vedere, par să nu fie prea multe aspecte relevante, deoarece puțini cercetători din științele socio-umane au fost preocupați tocmai de sensul vieții. Totuși, dacă încercăm să vedem puțin mai departe, vom observa că, de fapt, cantitatea de material potențial în acest domeniu este imensă. Singura problemă majoră pe care am întâmpinat-o era să nu mă abat de la ce mi-am propus și să decid ce merită inclus în volum și ce nu. Inevitabil, în acest demers judecata subiectivă are o influență puternică. Evident, orice alt cercetător care ar încerca să scrie un volum similar ar ajunge să includă în manuscris un set destul de diferit de informații. Totuși, m-am liniștit când am dat de cartea lui Eric Klinger apărută în 1977, intitulată *Sens și vid*¹ (probabil singura lucrare similară în domeniul psihologiei). Am observat că și el inclusese în volumul său aceleași teme care apar și în volumul de față și s-a folosit de altele (cum ar fi suicidul) pe care le-am abordat și eu, dar pe care nu le-am inclus, fiindcă nu aveam suficient material relevant de oferit. Deci, cu excepția câtorva diferențe între bănuielile și preferințele diversilor cercetători, putem spune cu încredere că există într-adevăr un nucleu empiric aferent sensului vieții. La urma urmei, ar fi dificil să ne imaginăm cum ar putea o lucrare despre sensul vieții să negligeze complet abordarea temei fericirii, iubirii, muncii sau religiei.

O altă problemă se referă la cantitatea de informație acumulată pentru tratarea fiecărei teme. În cazul unei lucrări cum este aceasta, am putea continua la nesfârșit să căutăm dovezi despre fiecare afirmație și fiecare concluzie în parte. În analiza literaturii de specialitate, tind să înclin spre munca migăloasă, deși ar putea exista cercetători și mai minuțioși. Această tendință a mea spre minuțiozitate mi-a devenit clară, într-un mod destul de jenant, în cadrul unui seminar pe care l-am ținut pe această temă, în perioada când lucram la volum. Un student mi-a spus la sfârșitul semestrului că durata fiecărui curs de două ore ar fi trebuit redus la cincisprezece minute! Mi-a

¹ În original, *Meaning and Void* (n. tr.).

explicat că noțiunile cheie ar putea fi abordate mai concis, dacă nu aş ține să ofer atât de multe confirmări empirice pentru fiecare caz în parte.

Desigur, cititorul care nu este de acord cu o anumită concluzie, probabil că va considera că nu m-am folosit de suficiente dovezi ca să evit eroarea respectivă. La urma urmei, nu există nicio linie călăuzitoare absolută. Am putea continua la nesfârșit și ne-am putea petrece toată viața adunând dovezi – iar cartea nu ar fi terminată niciodată. Cred că e imposibil, cel puțin așa văd eu, să scrii o carte pe tema sensului vieții și să reușești să mulțumești pe toată lumea: cititor, expert și recenzent. Din acest motiv, în abordarea mea, metoda „Ce cantitate de dovezi este suficientă?” pare destul de interpretabilă. Am continuat atâta timp cât am crezut necesar, după care am mai adunat niște materiale, apoi m-am oprit. Indiciul de care m-am folosit pentru a-mi dovedi că eram aproape de a termina ceea ce mi-am propus a fost metoda duplicării fără contribuții suplimentare. Cu alte cuvinte, situația în care o cantitate destul de mare de informație confirmă concluziile anterioare, fără să aducă informații suplimentare substanțiale sau diferite la nivel conceptual. Așa cum spuneam și mai înainte, de obicei citesc puțin mai mult ca să mă asigur, dar aceasta este etapa finală, cu excepția cazurilor în care apare ceva nou sau important.

Pelângă problema adunării materialului, apare și problema modului în care acesta va fi prezentat, dilema centrală fiind echilibrul dintre informațiile profunde privind câteva aspecte și rezultate centrale și cele mai generale, dar superficiale. O carte pe tema sensului trebuie să dezvolte contextele și implicațiile noțiunilor-cheie la care face referire – tratarea lor incompletă i-ar scădea din valoarea științifică. Pe de altă parte, am putea cădea și în cealaltă extremă, și anume să exagerăm cu minuțiozitatea și să transformăm întregul volum într-o lucrare plictisitoare, trenantă. Schița inițială a multor capitole conținea discuții laborioase pe marginea diverselor cercetări, care multor recenzenți li se păreau divagații inutile. O carte bine scrisă ar trebui să aloce spațiu discutării fiecărei teme, în funcție de importanța ei, în comparație cu obiectivul volumului. Dar cum putem reconcilia această dorință cu presiunea ocazională reprezentată de zecile de studii și complexitatea controversată a temelor care aparent merită prezentate într-o pagină, două? Una dintre soluții este discutarea lor mai amănunțită în anexe. În acest fel, experții și cei care sunt interesați de temele respective pot aprofunda dovezile prezentate aici, în timp ce alții nu trebuie să se târască pagină după pagină printr-un material care nu îi interesează.

Acest volum a fost proiectul cel mai dificil, dar în același timp și cel mai incitant al carierei mele. Sunt recunoscător mai multor persoane pentru ajutorul oferit. În special, doresc să îi mulțumesc lui Todd Heatherton, Dan Wegner, Peter Salovey, Nancy Cantor și Minda Tessler, pentru că m-au încurajat și pentru sugestiile pe care le-au făcut. Ajutorul editorial al lui

Seymour Weingarten a fost binevenit și valoros. Le sunt recunoscător acelor studenți de la seminar care m-au ajutat să rafinez anumite idei. Sprijinul oferit de Universitatea Case Western Reserve a fost de mare ajutor și mai ales noul președinte al departamentului, Cleve Gilmore, a înlesnit eforturile mele în redactarea acestui volum. De asemenea, am putut profita și de un an de cercetare la Universitatea din Texas, mai ales de pe urma discuțiilor cu Bill Swann și Dan Gilbert. Mai presus de toate, îi sunt profund recunoscător contribuției extrem de complexe a lui Dianne Tice, care m-a ajutat și m-a sprijinit în fiecare aspect al redactării acestei cărți.

PARTEA I

TIPARELE DE BAZĂ ALE VIEȚII ȘI ALE SENSULUI

Cine spune că viața nu are sens?

Omul disperat nu meditează asupra sensului vieții. Când cel mai important lucru este să supraviețuiești, când evenimentele fiecărei zile sau ale fiecărei clipe comportă necesitatea reacțiilor imediate, sensul vieții ca atare nu mai are nicio relevanță. Sensul vieții este preocuparea persoanelor care nu sunt disperate, a celor care au certitudinea că vor supraviețui, care se pot baza pe confort, siguranță și momente ocazionale de plăcere. Cei disperați sunt absorbiți de zbuciumul clipei. Însă viața nu durează doar câteva minute tragice – ea se întinde pe mai multe decenii. Meditația asupra sensului vieții necesită detașarea de sensuri curente și plasarea evenimentului într-un context mai larg.

Toată lumea cunoaște deja celebra afirmație a existențialiștilor, potrivit căreia viața este absurdă. Astfel, s-ar putea concluziona că acești existențialiști înfumurați au dovedit, spre marea lor satisfacție, că viața este total lipsită de sens. De fapt, potrivit opiniei generale și total denaturate a modului în care este înțeles existențialismul în cele mai multe cazuri, singura soluție ar fi sinuciderea. La urma urmei, nu asta spunea și Camus sau vreun alt existențialist?

Desigur, nu se poate spune că omul de rând are neapărat o viziune identică doctrinelor existențialiste. Majoritatea persoanelor nu cunosc, de fapt, contraargumentele aduse acestor enunțuri, cu excepția celor invocate de liderii spirituali care sunt oricum previzibile. Totuși, oamenii sunt convinși că asemenea contraargumente există. Oamenii de știință, medicii și alții asemenea lor nu sunt existențialiști, nu-i așa? (Sau sunt?) Ei ar trebui să

cunoască motivul pentru care viața merită să fie trăită. Persoanele de rând sunt convinse că viața trebuie să aibă un sens; ele nu știu exact care este sensul vieții, însă sunt sigure că viața are un sens sau măcar speră să aibă un sens. Desigur, viața nu pare deloc absurdă – cel puțin în cea mai mare parte a timpului.

Adevărul este că existențialiștii nu au spus că viața oamenilor nu ar avea sens. În realitate, viața multora abundă de sens. Ne folosim de sens de fiecare dată când vorbim sau gândim, când facem planuri sau luăm decizii. Abordarea existențialistă susține doar că nu se poate conferi în mod automat un sens anume vieții, în ansamblul ei. Fiecare persoană construiește activ sensul propriei vieți. Puteți să vă dedicați viața copiilor, profesiei, credinței sau îngrijirii grădinii din spatele casei. Asemenea decizii vor determina sensul pe care îl vom atribui vieții noastre. Ceea ce au susținut existențialiștii este că nu există un sens ultim, suprem al vieții, care să fie determinat din exterior, un sens care să fie decis de Dumnezeu, horoscop, ereditate sau patrie.

De fapt, așa-zisa absurditate a vieții se referă mai degrabă la o teorie abstractă despre viață și nu la actualitatea vieții autentice. În principiu, prin prisma sensului matematic al alternării fragmentate dintre ordine și dezordine, viața este haotică. Sensul nu este un element constituent al vieții; vieții trebuie să i se atribuie un sens. În realitate, viețile oamenilor sunt pătrunse de o multitudine de sensuri. Însă aceste sensuri s-ar putea să nu se potrivească și să nu se grupeze într-o unitate coerentă. Viața unei persoane obișnuite capătă un anumit sens chiar înainte de naștere. Până ajunge să învețe să vorbească (și deci să se folosească de sens, să comunice mesaje cu o anumită semnificație), de obicei persoanei i se atribuie o multitudine de sensuri – un nume, o familie, un cămin, o poziție în ierarhia socială, poate și un cont în bancă, bani puși de-o parte, precum și planuri pe termen lung. Majoritatea acestor sensuri sunt stabilite de către părinți, deoarece sugarul nici măcar nu cunoaște cuvintele care corespund acestor concepte. Totuși, asemenea sensuri vor determina probabil cursul vieții sale.

Existențialismul nu este singura perspectivă modernă asupra sensului vieții. Unii consideră că sensul vieții este deja o problemă răsuflată, de-a dreptul flogistică. Investigarea sensului vieții pare un exercițiu steril și inutil, cum ar fi, de exemplu, studiarea limbii grecești vechi. Alții se tem că discuțiile legate de sensul vieții ar putea implica vreo glumă de prost gust, a cărei țintă ar fi chiar ei. Asemenea persoane reacționează la discuțiile pe această temă printr-un râs stânjenit, încercând să schimbe subiectul. Ei se pot simți vulnerabili tocmai din cauza faptului că nu știu care este sensul vieții lor și nici măcar dacă ar trebui să-l cunoască. (Poate că știința a dovedit deja că viața nu are sens, la fel cum știința susține că ar fi infirmat veridicitatea mai multor idei religioase învechite).

Pentru unii, problema sensului vieții are o semnificație amenințătoare, aproape obscenă. Nu întâmplător, cel puțin pentru americani, cea mai bună abordare a sensului vieții din ultimii ani este de fapt o comedie britanică (*Sensul vieții de Monty Python*¹), o colecție de scheciuri comice. Pentru cele mai multe persoane, problematica sensului vieții este atât de dezarmantă, încât nu mai au curajul să spună nimic sincer și serios – singurul răspuns sigur constă într-un zâmbet stânjenit. Când cercetătorul american J. Freeman și-a trimis asistentul să intervieveze diverse persoane în vederea identificării factorilor care contribuie la trăirea unei vieți fericite și pline de sens, majoritatea celor investigați au fost reticenți față de întrebările puse. În cazurile în care investigarea se făcea în grupuri mai mari, persoanele întrebate se eschivau făcând glume. Când au fost întrebați individual, au fost foarte repede cuprinși de emoție și s-au retras în carapacea lor. Oamenii sunt mai dispuși să discute despre probleme sexuale personale decât despre fericire sau despre sensul vieții (Freedman, 1978, pp. 4-5).

Uneori, problematica sensului vieții este considerată ca fiind una filozofică. În concepția americană actuală, a spune despre o problemă că este filozofică înseamnă implicit că este ciudată, dificilă, pompoasă sau chiar irelevantă. Americanii îi privesc de mult timp pe filozofi cu neîncredere, cu un amestec de condescendență și neînțelegere, iar în momentul în care filozofii ar începe să dezbată sensul vieții, doar puțini americani moderni ar fi dispuși să îi asculte. Adevărul este că sensul vieții nu mai este de mult timp o temă fierbinte în filozofie și că puțini filozofi mai abordează această problemă (deși, vezi Klemke, 1981).

Din fericire (sau din nefericire), sensul vieții a fost lăsat în seama științelor sociale. Acest volum își propune să sintetizeze informațiile referitoare la sensul vieții din domeniul științelor sociale. Nu vă așteptați ca în paginile care urmează să găsiți niște răspunsuri magice sau mistice legate de sensul vieții sau ca ele să vă dezvăluie secrete metafizice ori teologice. De asemenea, nu mi-am propus nici să vă prezint o colecție de idei și teorii pretențioase despre sensul vieții. Însă acest volum se bazează masiv pe date relevante și riguroase din domeniul științelor sociale, privind fericirea și suferința, dragostea și munca, religia, moartea și așa mai departe.

Examinând minuțios sensul vieții, acest volum va încerca să ofere o explicație privind cum și de unde primesc viețile noastre sens, cum funcționează și ce forme poate lua sensul vieții. De asemenea, vom explora motivele pentru care ființele umane au nevoie de sens în viața lor, de ce preferăm unele sensuri altora și ce se întâmplă în cazurile în care viața își pierde sensul.

Contrar ideilor preconceptuate bazate pe interpretările eronate ale teoriilor existențialiste, viața omului contemporan este pătrunsă de sens.

¹ În original, *Monty Python's Meaning of Life* (n.rr.).

Într-un fel, problema majoră a timpurilor noastre este că dispunem de prea multe sensuri și nu că acestea ar fi insuficiente. Sensurile – limbajul, informația, comunicarea, mass-media, simbolurile, instituțiile, normele – există peste tot și ne invadează viețile. Astfel, angoasa modernă constă de fapt în anxietatea resimțită la posibilitatea ca aceste sensuri fragmentate să nu se integreze într-un întreg semnificativ. Viața are multe sensuri, însă are și un sens suprem? Unii chiar se întreabă dacă sensul vieții este cumva diferit de sensul unei fraze, al unei povestiri sau al unei experiențe momentane.

Există posibilitatea ca majoritatea vieților să nu se încadreze într-o singură unitate de sens sau într-o singură poveste de viață. O cercetătoare pe nume Kaufman a rugat mai multe persoane în vârstă să își spună povestea vieții (1986). Rezultatele acestei evaluări au evidențiat faptul că doar foarte puține persoane și-au putut integra întreaga viață într-o singură poveste, cu un sens atotcuprinzător. În cele mai multe cazuri, poveștile de viață ale participanților s-au grupat în jurul a patru până la șase teme majore.

O altă angoasă se referă la cazurile în care cineva și-ar putea distruge întreaga viață, prin faptul că identifică greșit „adevăratul” sens al vieții sale (indiferent care ar fi acesta). În cazul în care sensul global al vieții depinde exclusiv de noi, există posibilitatea să o dăm serios în bară. Dacă nu suntem suficient de precauți, s-ar putea ca sensul vieții noastre să se transforme într-un amestec nedefinit și nesoluționat de probleme cotidiene, idei de-a gata, mici nemulțumiri, opinii necoapte și clișee. Deci ați face bine să știți exact cum vreți să construiți sensul vieții dumneavoastră. Însă marea întrebare este „Cine știe cum se construiește o viață cu sens”?

Incertitudinea modernă legat de sensul vieții transformă moartea într-o problemă extrem de spinoasă. Moartea ca atare nu a fost niciodată simpatizată, dar se poate observa că omul modern evită cu mai multă vehemență ideea morții decât generațiile anterioare (Ariès, 1981). Unul dintre motivele acestei schimbări este tendința noastră de a tot amâna identificarea sensului vieții, camuflând-o sub diverse etichete, cum ar fi „potențial”, „promițător”, „de viitor” și așa mai departe. Însă morții și-au epuizat deja aceste potențiale. Ei nu au alte șanse de viitor (pozitive sau negative), în afară de aceea de a se transforma într-o amintire care se risipește încet-încet în negura timpului. În cazul lor, problema sensului vieții nu mai poate fi amânată, astfel încât sensul vieții trebuie să fie înglobat în ideea unei vieți deja trăite. Este destul de tulburător și de stânjenitor să te uiți la un corp neînsuflețit și să te gândești „Asta este tot?”. A fost oare viața acestei persoane importantă, a avut oare sens, a meritat să fie trăită? Putem spera că așa stau lucrurile, dar nu putem demonstra că într-adevăr așa stau lucrurile. În unele cazuri, nu prea avem ce să spunem: cutare a fost un soț și un tată bun, și-a plătit conștiințios impozitele, tunde regulat gazonul, cariera sa s-a rezumat la mutatul hârtiilor din dreapta în stânga și, de obicei, răspundea civilizat când cineva îi adresa o

întrebare. Totuși, sperăm că viața este ceva mai mult decât atât, este ceva mai grandios; însă este dificil să spunem exact ce.

În paginile care urmează, voi susține că amenințarea pe care o reprezintă moartea – mai ales pentru omul modern – depășește limitele unei simple provocări. Viața modernă le oferă ființelor umane o multitudine de sensuri, fără să le ofere în schimb și un ghid exact despre valorile fundamentale. Ceea ce voi numi în continuare „criza de valori” reprezintă, de fapt, singura problemă majoră a occidentalilor în ceea ce privește investirea vieții cu sens. De cele mai multe ori, omul modern răspunde la această criză de valori prin atribuirea unei importanțe deosebite sinelui și prin cultivarea exagerată a identității personale, transformând-o astfel într-o valoare fundamentală. Însă, dacă ne bazăm doar pe găsirea identității personale și pe autocunoaștere ca să îi putem atribui un sens vieții noastre, devenim mai vulnerabili în fața morții decât am fost vreodată. Odată cu moartea, sinele se reduce la nimic, pierzându-și astfel și capacitatea de a mai conferi valoare. În consecință, prin moarte, ne pierdem nu numai viața, *ci și acele aspecte care i-au conferit valoare*. Spre deosebire de noi, strămoșii noștri se consolau cu ideea existenței valorilor perene, care le-au supraviețuit.

Astfel, putem spune că importanța deosebită cu care oamenii investesc ideea de sine și de identitate este cu două tășuri. Pe de o parte, îi ajută să compenseze cât de cât criza de valori, permițându-le să facă judecăți de valoare, să deosebească binele de rău, în ciuda incapacității societății moderne de a le oferi un sistem universal de valori morale. Însă, în fața morții, îi lasă dezarmați, devenind o valoare care îi părăsește tocmai în momentul în care oamenii au cea mai mare nevoie de sens.

Dă sens vieții tale

În abordarea existențialiştilor, fiecare persoană construiește în mod activ sensul vieții sale; mai bine spus, asta ar trebui să facă fiecare dintre noi. (Deși criticau valorile morale convenționale, existențialiştii erau extrem de morali în propria lor evaluare). Existențialiştii erau conștienți de faptul că majoritatea persoanelor doar bâjbăie prin viață, făcând ceea ce li se cere, resemnându-se să facă ceea ce fac și ceilalți.

A da sens propriei vieți pare un ideal foarte frumos, dar, în realitate, ar putea fi imposibil de realizat. Sensul vieții nu izvorăște dintr-o fântână vrăjită ascunsă în străfundurile individului. Sensul se dobândește pe cale socială, prin interacțiunea cu ceilalți, pe baza normelor culturale. Natura înzestrează omul cu nevoi, dar nu îi dă și sens. Sensurile identificate în oricare dintre noi nu se nasc brusc din nimic, ci trebuie construite. În cel mai bun caz, persoana

are libertatea de a alege dintre sensurile oferite de normele culturale și de societate.

Existențialistii au recunoscut că ideea de a conferi sens vieții este un ideal imposibil de realizat. De obicei, s-au mulțumit doar să îndemne oamenii să conștientizeze că ceea ce pot face este să aleagă dintre sensurile oferite de cultura în care trăiesc. În această abordare, *autenticitatea* înseamnă conștientizarea faptului că sensul se alege pe baza unor decizii, spre deosebire de acceptarea pasivă și automată a sensurilor oferite de mediul social (vezi Heidegger, ¹ 1927; Sartre, 1943). Dacă oricum trebuie să alegem, măcar să alegem conștient.

Această abordare reprezintă un început promițător pentru discutarea sensului vieții. Cultura și societatea îi oferă individului fragmente de sens, dintre care acesta va reuși să aleagă și să creeze un set mai mult sau mai puțin unic. Dacă alege conștient, individul *ar putea* crea un set de sensuri destul de consistent și coerent. Însă, în cazul în care se lasă pradă presiunilor culturii sau circumstanțelor imediate, persoana s-ar putea alege cu un amalgam de fragmente de sens. (Desigur, nu există certitudini pentru niciuna dintre variante).

Cine spune că viața are sens?

Până acum am prezentat argumente care susțin că viața are sens. În unele cazuri, sensul unei vieți poate fi reprezentat doar de o acumulare haotică de obligații, proiecte și sentimente, care totuși par să aibă ceva sens. De altfel, este absurd să credem că ființele umane conferă ca prin farmec sens vieții lor. Mai degrabă, putem spune că obțin sensul vieții din ceea ce le oferă cultura în care trăiesc.

Dar nu ne ajută prea mult să spunem că oamenii obțin sens din ofertele „culturii”, deoarece „cultura” este un concept complex, slab definit și cu multe fațete. O întrebare mai pertinentă ar fi: de unde dobândesc oamenii elementele constitutive ale sensului vieții?

Societățile și culturile pot fi împărțite în funcție de măsura în care impun un anumit set de credințe și convingeri membrilor lor. Unele culturi au o abordare foarte rigidă, impunând un stil de viață specific fiecărui individ în parte. Cei care se abat de la aceste sensuri generale ale vieții ar putea fi închiși, uciși sau exilați. Alte culturi, în schimb, oferă abordări multiple (de exemplu, societățile occidentale moderne), ceea ce le îngreunează situația celor care doresc să găsească un sens potrivit vieții lor (vezi Triandis, 1989, despre culturile restrictive și permissive. De exemplu, un studiu recent derulat în Canada a evidențiat că doar foarte puțini dintre canadienii evaluați au un set de convingeri coerent și structurat despre viață și lume. În schimb,

majoritatea au fragmente aparținând mai multor sisteme de idei. Cu alte cuvinte, majoritatea celor evaluați și-au construit un mozaic de convingeri individuale, care nu pot fi grupate în toate cazurile într-un tot unitar și coerent (Bibby, 1983).

Lipsa unei abordări unitare despre viață nu este neapărat o problemă catastrofală. De fapt, este evident că se poate trăi destul de bine și fără o filozofie de viață atotcuprinzătoare. Este posibil ca ființele umane să simtă că viața lor are sens doar la anumite niveluri de bază, fără să aibă nevoie de răspunsuri clare și categorice la vechile întrebări despre viața de după moarte, existența unei (unor) ființe supreme, finalitatea progresului uman etc. În viața de zi cu zi, nu avem nevoie de răspunsuri la asemenea întrebări vaste – concentrându-ne pe cotidian, putem scăpa și de nevoia de a pune aceste întrebări. De obicei, sarcinile cotidiene zilnice sunt clare și concrete. În timpurile străvechi, viața era caracterizată în mai mare măsură de un asemenea stil de viață, gravitând în jurul vânatului și al agriculturii. Deci viața poate fi trăită și în absența unui sens complex – mai ales în absența unui sens grandios, măreț și abstract.

Însă culturile îi oferă fiecărui individ seturi de sensuri. Unele îi oferă un singur set de credințe și valori, pe care majoritatea reprezentanților acelei culturi le acceptă. Alte culturi, în schimb, oferă mai multe seturi de sensuri, care, uneori, pot fi chiar concurente. În orice caz, aceste seturi de sensuri, pe care le putem denumi și *ideologii*, sunt de fapt sursa sensului vieții. În mod obișnuit, ideologiile explică structura relațiilor sociale, evenimente istorice și prescriu norme de comportament interuman. De asemenea, le prescriu aderenților lor și modul în care trebuie să perceapă semnificația fiecărui lucru, specificând și ce este o ființă umană și ce *scop are ea*.

Indivizi și societate

Unii dintre cititorii acestui volum ar putea fi deja alarmați de faptul că am spus că normele culturale le „oferă” indivizilor sens sau că încearcă să îi convingă să aleagă anumite sensuri particulare. De-a lungul acestui volum, voi fi nevoit să vorbesc de mai multe ori despre cultură și societate ca și cum acestea ar fi entități înzestrate cu nevoi și dorințe, care ar avea capacitatea de a negocia cu fiecare individ în parte. Desigur, în aceste cazuri, vorbesc metaforic.

În definiția la care subscriu, societatea este reprezentată de un grup extins de ființe umane, iar cultura este un set de idei, practici și instituții împărtășite de acești indivizi. De fapt, indivizii trăiesc în grupuri mici, care sunt legate de grupuri mai mari. Astfel, cultura este de fapt un cadru

care le permite indivizilor să trăiască împreună, iar societății îi permite să funcționeze și să supraviețuiască.

Atunci când personific societatea și cultura și vorbesc despre ele de parcă ar avea nevoi și dorințe, mă refer, de fapt, la ceea ce trebuie să facă un sistem social ca să funcționeze eficient și să supraviețuiască. Cultura și societatea formează un sistem care are un scop. Dacă acest sistem nu reușește să îi ofere unei mase largi de oameni hrană și adăpost, dacă dă naștere la un număr prea ridicat de conflicte interne grave, dacă eșuează în procrearea unor membri noi pentru înlocuirea celor decedați sau dacă este incapabil să rezolve probleme majore sau situațiile de criză, atunci acest sistem se va destrăma și va înceta să mai existe. În acest sens, putem spune că sistemul „vrea” ca membrii săi să aibă mâncare, să se reproducă și așa mai departe. Cele mai multe persoane doresc supraviețuirea culturii lor, deoarece nu s-ar descurca prea bine într-o cultură care se destramă. Din acest motiv, una dintre dorințele comune ale reprezentanților unei culturi este supraviețuirea și prosperitatea culturii respective. Dorințele personale au desigur prioritate, dar ele facilitează de fapt cooperarea între membrii culturii.

Astfel, putem spune că societatea și cultura formează un sistem menit să se perpetueze și să mențină un anumit nivel de eficiență, armonie internă și flexibilitate. Poate exista vreo cultură sau vreo societate fără să aibă asemenea scopuri? Este posibil, dar probabil că nu ar rezista mult timp. Toate societățile contemporane continuă să existe tocmai datorită faptului că au reușit să găsească modalități prin care să atingă aceste scopuri.

Aceste scopuri s-ar putea să nu se suprapună peste scopurile personale ale fiecărui membru al societății în parte. Fiecare persoană dorește să fie fericită, însă societățile pot supraviețui și dacă membrii lor ating un nivel minim de mulțumire, fără să transforme îmbunătățirea continuă a stării de fericire individuală într-o problemă stringentă. Indivizii și-ar putea dori să aibă parte de experiențe emoționale intense, de noutate, aventură etc. În schimb, societatea este preocupată să le ofere suficientă hrană și adăpost, pentru ca aceștia să producă noi membri care să își joace în mod corespunzător rolul social. Societatea are de îndeplinit mai multe roluri, chiar dacă indivizii nu doresc să îndeplinească aceste roluri. În unele cazuri, societatea are nevoie ca anumiți indivizi să își sacrifice chiar și viața, ceea ce unii s-ar putea să fie reticenți să facă. Repet, acest lucru nu înseamnă că societatea este o ființă vie care are sentimente și dorințe. Ea este un sistem cu anumite cerințe care trebuie satisfăcute, pentru ca să poată funcționa eficient.

Dar ce legătură au toate acestea cu sensurile vieții? Dorința de a-i conferi sens vieții este una personală. Societatea poate funcționa eficient, indiferent dacă membrii săi își găsesc sensul vieții sau nu. Însă societatea poate beneficia de pe urma nevoii fiecăruia de a conferi sens vieții. Instruind oamenii cum să își interpreteze viața, societatea îi poate conduce spre asumarea unor roluri

și poate preveni instalarea unor nemulțumiri personale, care ar putea cauza ulterior probleme sociale.

Deși, în principiu, sensul vieții este esențialmente personal și individual, acest sens este fundamental social. În lipsa culturii – limbaj, valori și relații interpersonale – sensul nu ar avea un efect prea mare asupra vieții. Oamenii dobândesc sensul vieții din cultură; chiar dacă avem posibilitatea de a alege, suntem dependenți de cultură și de societate, care determină paleta de oferte.

Din acest motiv, nu are niciun rost să încercăm să menținem o separare foarte strictă între sensurile personale și sensurile sociale ale vieții. Fiecare persoană construiește un sens al vieții din ingredientele și cu mijloacele oferite de societate și de cultură. Sensul vieții poate fi considerat rezultatul negocierii dintre individ și sistemul social. Cu alte cuvinte, sensul vieții poate fi creat de indivizi, însă indivizii sunt produse ale societății.

Deși acest volum își propune, în principal, să investigheze semnificația sensului vieții din punctul de vedere al individului, trebuie să ținem cont și de faptul că societatea ar putea avea o interpretare proprie a acesteia. De exemplu, semnificația sensului vieții lui Hitler, pentru noi, este cu siguranță diferită de ceea ce a însemnat ea pentru Adolf. El s-a văzut un erou și un salvator și nu un nemernic și un ucigaș. În cele mai multe cazuri, există o concordanță destul de mare între modul în care își percep indivizii viața și modul în care o percepe societatea. Cu toate acestea, pot exista și diferențe între cele două percepții, ceea ce trebuie să avem tot timpul în vedere.

Structura cărții

Cum trebuie abordată problema sensului vieții? În funcție de domenii, și abordările sunt diferite. Un teolog ar putea încerca să găsească răspunsul bazându-se pe principii deja stabilite. Un filozof ar putea analiza diverse concepte. Un artist ar putea încerca, de exemplu, să comunice sensuri complete, personale și individuale ale vieții. Toate aceste abordări au valoare proprie incontestabilă. Acest volum va aborda, însă, problema prin prisma științelor sociale, încercând să găsească modele și procese care pot fi aplicate unor mase mari de oameni și să sintetizeze dovezi prin care aceste idei generale vor putea fi evaluate și testate.

În ceea ce privește științele sociale, există însă anumite probleme: Cum pot fi obținute dovezi și date despre sensul vieții? La prima vedere, se pare că sunt prea puține lucruri de care ne-am putea folosi. Există foarte puține studii experimentale și evaluative care să abordeze problema sensului vieții. Dacă privim însă problema din perspectiva modului în care ființele umane găsesc, creează și folosesc teme generale de sens în viață, ne trezim brusc cu o cantitate imensă de informație. Cercetările despre dragoste, profesie, religie,

suicid, stiluri parentale, pot oferi informații relevante. Dificultatea majoră o reprezintă nu adunarea unei cantități suficiente de material, ci, mai degrabă, selectarea informațiilor relevante și obținerea unei baze de date potrivite pentru gestionarea eficientă a investigației în cauză.

Cea mai mare parte a acestui volum se va axa pe trecerea în revistă a factorilor implicați în construcția sensului vieții. Vom examina factorii identificați ca fiind relevanți în identificarea și construcția sensului vieții, din punctul de vedere al științelor sociale. De fiecare dată când va apărea o problemă, vom căuta să identificăm tipul de informație care ne va putea oferi un răspuns. Din acest motiv, unii cititori ar putea fi surprinși de faptul că teoreticienii lor preferați sunt tratați sumar în acest volum. Subliniez din nou că scopul lucrării de față este să adune informațiile relevante din domeniu, prezentând fapte și nu teorii. William James, Sigmund Freud sau alți gânditori din acest domeniu s-ar putea să fi avut într-adevăr reflecții asupra sensului și a scopului vieții, dar aceste cugetări vor fi tratate doar în măsura în care sunt legate de fapte și de date reale.

Următorul capitol va explica premisele și conceptele de bază legate de natura sensului. Capitolele trei și patru vor explica ideile centrale vehiculate în acest volum, prezentând și definițiile nevoii umane de sens.

După ce am stabilit aceste coordonate, vom putea trece la discutarea domeniilor din care ființele umane dobândesc efectiv sensul vieții. Capitolul cinci va examina formele pe care le poate lua căutarea sensului vieții pentru omul modern occidental și vom discuta amănunțit problema crizei de valori și încercarea de a transforma sinele într-o valoare fundamentală, atotcuprinzătoare. În acest capitol, vom discuta sensul vieții prin prisma vieții profesionale, a iubirii și a familiei, precum și a religiei. În continuare, vom aborda probleme mai generale de adaptare la viață, cum ar fi: suferința, bucuria și problematica morții. Ultima parte este dedicată modificărilor survenite în sensul vieții. În capitolul doisprezece, vom examina o serie de modificări individuale în sensul vieții, cum ar fi divorțul sau convertirea religioasă. Capitolul treisprezece va discuta modificări colective în sensul vieții, pe baza modului în care femeia a reușit să își construiască sensul vieții în diverse circumstanțe, de-a lungul istoriei.

Deoarece acest volum se bazează pe informațiile specifice mai multor domenii, este foarte important să fim cât se poate de preciși în prezentarea fiecărui concept. Experții sau un cititor sofisticat ar putea considera din când în când că unele concepte au fost prezentate prea amănunțit sau într-o manieră exagerat de simplistă. Acest lucru ar putea fi evitat doar dacă am considera că fiecare cititor al acestui volum este deja expert în fiecare domeniu abordat. Abordările interdisciplinare sunt caracterizate de o nevoie imperioasă de claritate și exactitate. Pentru a facilita prezentarea cât mai inechivocă a informațiilor și pentru a înlesni lectura, am recurs destul de

frecvent la rezumarea atât a unor secțiuni, cât și a capitolelor în sine. Astfel, cititorii au posibilitatea să treacă mai repede de la un capitol la altul.

Rezumat și concluzii

În mod normal, viața ființelor umane este plină de sens. Limbajul, de exemplu, este format din sens, iar oamenii folosesc limbajul aproape în orice situație. Pe de altă parte, nu există niciun motiv pentru care toate detaliile unei vieți ar trebui să se potrivească cu un singur sens. Foarte puține persoane și-ar putea relata povestea vieții amintind fiecare faptă sau experiență pe care au avut-o.

Sensurile care invadează viața omului modern sunt de fapt fragmente de sens. Fiecare viață poate avea mai multe teme sau fire ale narațiunii, precum și numeroase evenimente care nu pot fi asociate cu niciuna dintre aceste teme majore. În mod ideal, un sens al unei vieți ar trebui să poată fi în așa fel interpretat, încât să încorporeze toate cele de mai sus – însă nu avem niciun motiv să credem că acest ideal este îndeplinit foarte des. De fapt, dovezile arată că acest lucru nu se prea întâmplă.

Cultura îi oferă individului un context larg, de unde acesta poate obține sens pentru viața sa. Multe culturi oferă ideologii multiple, astfel încât persoana va ajunge să fie nevoită să aleagă dintr-o gamă largă de convingeri, credințe și valori. O cultură anume poate oferi una sau mai multe ideologii, care pot fi considerate niște sisteme de referință cu ajutorul cărora individul poate interpreta evenimente particulare, raportându-le la atitudini generale, la cauze stabile, la trăsături și așa mai departe.

Absența unei filozofii de viață generale și integrate sau a unei narațiuni compacte a vieții nu reprezintă un obstacol major în trăirea unei vieți fericite. Se pare că ființele umane nu au nevoie de rezolvarea absolută a tuturor problemelor filozofice sau religioase sau de convingerea că tot ceea ce li se întâmplă se potrivește perfect într-un întreg unitar. Cu toate acestea, se pare că avem nevoie să știm că, într-un fel sau altul, viața noastră are sens. Unul dintre scopurile acestui volum este să investigheze aceste *nevoi de a găsi sens* – adică modul în care oamenii au nevoie ca viața lor să aibă sens. Următoarele două capitole vor aborda mai îndeaproape natura sensului și nevoia omului de a găsi sensuri specifice pentru viața sa.

Notă

1. Desigur, după ce Sartre și-a asumat eticheta de existențialist, Heidegger și majoritatea celorlalți au respins-o imediat.

Ce este sensul?

Înainte de a trece la discutarea modului în care oamenii atribuie sens vieții lor, trebuie să clarificăm câteva concepte esențiale și să explicăm sensul în care vor fi ele folosite de-a lungul acestui volum. Capitolul de față este dedicat prezentării conceptelor de bază necesare abordării sensului vieții. Se vor discuta detaliat conceptele de *realitate*, *viață* și *sens*, precum și alte concepte asociate acestora.

Desigur, ne-am putea pierde cu ușurință în discuții metafizice absconse despre natura realității sau despre alte probleme similare. Deși asemenea discuții sunt fără îndoială fascinante, ele nu reprezintă scopul acestui volum. Nu țin să dovedesc că abordarea mea ar fi mai corectă decât oricare alta. Însă este absolut necesar ca atât autorul, cât și cititorul să aibă aceeași interpretare a conceptelor utilizate în text. În consecință, capitolul de față vă va oferi un cadru de referință prin care puteți înțelege sensul cu care vor fi utilizate aceste concepte și idei în volum.

Ce este realitatea?

În funcție de natură și de cultură (sau de orientarea științelor naturale și a celor sociale), realitatea poate fi grupată în două categorii mari. Primei categorii îi corespunde materia fizică: copacii, pietrele, mesele, apa, geamurile, câinii, electricitatea și alte obiecte și fenomene fizice reale. Majoritatea oamenilor sunt convingși că lumea fizică este formată din atomi și molecule care se supun unor legi naturale. Pentru ceea ce dorim noi să investigăm, nu are niciun sens să începem să dezbatem aceste asumptii.

Celei de a doua categorii îi corespunde sensul. O parte a acestui capitol examinează detaliat natura sensului. Deocamdată, este suficient să explicăm motivul pentru care sensul ar trebui considerat o categorie a realității. Pentru a atinge acest scop, este necesar să clarificăm două probleme: *pro primo*, sensul este real, *pro secundo*, sensul nu este identic cu materia fizică.

Ar fi dificil să ne îndoim de faptul că sensul ar fi real. În mod evident, sensul își exercită efectul asupra materiei fizice. Așa cum spunea W.I. Thomas, „Dacă oamenii definesc situațiile ca fiind reale, ele devin reale prin consecințele lor” (Thomas, 1928, p. 572, acest enunț a fost atribuit unui număr destul de mare de gânditori, cum ar fi și C.S. Peirce). Reacționăm pe baza sensurilor, iar aceste reacții au consecințe fizice – dacă ceva are consecințe fizice înseamnă că este real.

Clădirile, de exemplu, nu se construiesc de la sine, doar pe baza acțiunii pure, chiar și concertate, a forțelor naturii. Clădirile există sub formă de sens (sub formă de idei în mintea arhitectului), înainte să devină obiecte fizice. Proiectele, contractele, restricțiile zonale, cadastrul și alte sensuri au un rol crucial în construirea unei clădiri.

Cam atât în ceea ce privește prima problemă, aceea că sensul este real. A doua problemă se referă la faptul că sensul nu poate fi echivalat cu realitatea fizică. Și răspunsul la această problemă ar trebui să fie destul de simplu și evident. Limbajul, de exemplu, nu este format din atomi și molecule. Putem descrie o carte pe baza proprietăților sale fizice, cum ar fi, de exemplu, compoziția chimică a hârtiei sau numărul petelor de cerneală care alcătuiesc fiecare literă de pe fiecare pagină. Dar o asemenea descriere ar pierde cu desăvârșire din vedere rostul cărții.

Psihologia a sperat (chiar dacă pentru o perioadă scurtă de timp) că va reuși să explice comportamentul uman exclusiv în termeni de acțiuni fizice – ca pe o chestiune de stimul și răspuns, de interacțiune dintre mediul fizic și mișcări musculare. Deși această abordare a fost de folos la început, astăzi, aproape toți psihologii sunt de acord cu ideea că, atunci când încercăm să explicăm comportamentul uman, trebuie să luăm în considerare și atribuțiile, atitudinile și alte fenomene care nu sunt de natură fizică. De exemplu, încercați să vă imaginați istoria Statelor Unite descrisă exclusiv în termeni de contracții musculare sau să explicați Budhismul în termeni de atomi și molecule (vezi Collingwood, 1946; Gergen și Gergen, 1988).

Fenomenul echivalenței oferă încă o ilustrare simplă a naturii non-fizice a sensului. Potrivit semnificațiilor care definesc actualul sistem monetar american, patru monede de 25 de cenți fac un dolar. Această echivalență nu ar putea fi înțeleasă, dacă problema ar fi privită din punctul de vedere al atomilor și moleculelor care formează monedele respective sau din orice altă perspectivă care le-ar descrie caracteristicile fizice. Descrierea banilor în termeni de bancnote colorate sau monede plate și rotunde omite semnificarea

funcției reale a banilor. Realitatea banilor depinde de sensurile împărtășite ale acestora, ceea ce atribuie o valoare definită fiecărei bancnote sau monede. Chiar mai mult, acest lucru face posibil ca banii să poată fi folosiți și în absența lor fizică, de exemplu prin intermediul cărților de credit.

Ideea centrală este că sensul și materia fizică sunt două tipuri de entități total diferite. Ambele sunt reale și se pot influența reciproc. Experiența umană este un șir continuu de evenimente, în care sensurile și materia fizică se influențează reciproc. Sensul poate modifica materia fizică, de exemplu, în cazul în care granițele unei țări devin frontiere internaționale, împrejmuite de fortificații militare. Însă și materia fizică poate modifica sensul, de exemplu în situația în care ramura unui copac cade pe mașina dumneavoastră și o distruge, scăzându-i totodată și valoarea de piață.

Viața

Viața, fiind formată din atomi și molecule care urmează legile naturii, este o realitate fizică, rezultatul unor procese biologice naturale. Sunt rare situațiile în care sensul precedă viața – cum ar fi cazurile în care un cuplu decide să aibă un copil. Totuși, viața poate să apară și fără ajutorul sensului. Sensul poate fi suprapus vieții, însă viața poate exista și fără sens.

Unele dintre caracteristicile vieții merită să fie menționate. În primul rând, viața reclamă unitate. Fiecare ființă vie stabilește o graniță între sine și mediu. Un factor care afectează o parte a ființei vii tinde să afecteze întreaga ființă. În cazul în care călcați pe piciorul unei persoane, de exemplu, veți observa că întregul său corp se va deplasa. Dacă udați rădăcinile unei plante, planta va începe să crească.

În al doilea rând, viața este un proces care implică schimbare. Fiecare organism crește, se adaptează, se reînnoiește și se modifică. Această schimbare neîncetată a ființelor vii este într-un contrast puternic cu stabilitatea caracteristică sensului. Ca urmare, încercarea de a impune sens vieții poate duce adesea la o contradicție între stabilitate și schimbare. Impunerea sensului asupra vieții (ca și în cazurile în care gândim, vorbim sau încercăm să înțelegem ceva) este echivalentă cu încercarea aplicării unor concepte stabile asupra unor fenomene schimbătoare.

Al treilea aspect se referă la limita temporală a vieții. Fiecare viață începe într-un anumit moment și se termină într-un alt moment specific. De vreme ce viața implică atât unitate, cât și schimbare, nu putem să ne îndoim de faptul că aceasta are un început și un sfârșit. Fâșia gri dintre naștere și moarte este extrem de îngustă; oamenii pot fi doar vii sau morți – nu există o variantă intermediară.

În al patrulea rând, ființele vii au o serie de nevoi și dorințe intrinsece, care poartă denumirea de nevoi naturale. Printre aceste nevoi pot fi incluse nevoia de oxigen, de apă, de hrană, de somn, dorința pentru plăcere și sex, precum și aversiunea față de durere și vătămare. De asemenea, aceste nevoi pot cuprinde și curiozitatea, nevoia de contacte sociale interpersonale și dorința de a trăi într-un mediu stabil și sigur. Se pare că avem o înclinație naturală pentru anumite stări de activare fiziologică și tendința de a evita alte stări. În cazul ființelor umane, această înclinație ia forma unei căutări a emoțiilor pozitive și a încercării de a evita trăirea emoțiilor neplăcute.

În absența sensului, nevoile naturale sunt singurii factori care influențează comportamentul. O viață lipsită de sens este trăită de pe o zi pe alta sau chiar de la un moment la altul, în încercarea de a supraviețui, căutând hrană, surse de plăcere și de satisfacție, evitând simultan stările de disconfort. Viețile care au sens au același tipar și motivații. Sensul nu înseamnă că oamenii vor refuza căutarea fericirii sau că se vor expune riscului de a se vătăma (deși în unele cazuri, tocmai acesta este rezultatul). Sensul poate îmbunătăți, elabora, rafina sau chiar depăși aceste nevoi naturale bazale – însă procesul de semnificare trebuie să pornească de la ele.

Una dintre nevoile cele mai importante care se situează la limita dintre nevoi naturale și culturale se referă la nevoia de a aparține unui grup social. Este evident că ființele umane au o nevoie bazală de a stabili și menține legături interpersonale. Încarcerarea solitară, exilul, izolarea și singurătatea sunt considerate situații și stări extrem de nocive. Este plauzibil să considerăm că aceste tipuri de nevoi au o bază biologică, deoarece dorința de a fi împreună cu alte persoane îi conferă individului avantaje foarte mari din punctul de vedere al adaptării, crescând astfel și probabilitatea supraviețuirii și cea a reproducerii (vezi Bowlby, 1969, 1973; precum și Baumeister și Tice, 1990; Buss, 1990).

Această nevoie de a aparține unui grup a jucat probabil un rol foarte important în crearea sensului. Culturile oferă sensuri și grile de interpretare care ajută ființele umane să conviețuiască. În schimb, limbajul facilitează comunicarea, extinzând serios posibilitatea relațiilor și a interacțiunilor interpersonale. Printre altele, sensul este o unealtă care înlesnește cultivarea relațiilor interumane.

Una dintre preocupările majore ale organismelor vii este gestionarea mediului înconjurător. Ființele vii se descurcă mult mai bine dacă pot preconiza sau schimba evenimentele cu care se confruntă sau dacă reușesc să se conformeze cerințelor mediului. Unul dintre principiile de bază ale adaptării la cerințele mediului a primit denumirea de nivel de adaptare (Helson, 1964). Probabil că orice interpretare a sensului vieții trebuie să ia în considerare fenomenul nivelului de adaptare (vezi Klingler, 1977).

Conform acestei teorii, organismele vii se obișnuiesc cu condițiile de viață stabile. În consecință, ele răspund mai degrabă la schimbările survenite în această stare, individul observând cu mai mare ușurință modificările stării stabile decât constanța. În momentul în care apare o schimbare, și aici vorbim despre una semnificativă (adică, evidentă, importantă, imposibil de neglijat), ea va fi resimțită acut. Pe măsură ce efectele schimbării se reduc în timp, individul se obișnuiește cu noile condiții și, treptat, ajunge să nu mai resimțită atât de acut schimbarea inițială. Cu alte cuvinte, ne obișnuim cu noul nivel de stimulare, iar efectul psihic al impactului inițial se reduce în timp.

Teoria nivelului de adaptare a fost dezvoltată de cercetătorii care investigau specii inferioare și descrie tendințele fiziologice ale organismelor vii de a răspunde la stimulare. De exemplu, o modificare de temperatură este mult mai evidentă și are efecte mai observabile decât efectele temperaturilor constante. Persoanele care locuiesc în zone arctice apreciază mult mai mult căldura din Florida și California decât cei care locuiesc tot timpul în această zonă cu o temperatură plăcută, constantă.

Implicațiile nivelului de adaptare depășesc cu mult efectele schimbării fizice. Una dintre exemplificările cele mai potrivite ale efectelor nivelului de adaptare se referă la satisfacția persoanei față de salariul primit. Dacă, de exemplu, venitul dumneavoastră anual este de 20 de mii de dolari, v-ați bucura foarte mult să primiți o majorare de 5 mii de dolari. Un salariu de 30 de mii de dolari v-ar face deja să jubilați. În cazul în care salariul dumneavoastră crește la 30 de mii de dolari, euforia inițială va ține o vreme, după care veți începe, încet, să vă obișnuiți cu noul salariu (mărit). Cu timpul, veți începe să sperați la o nouă mărire de salariu, de până la 35 de mii de dolari, crezând că suma de 40 de mii de dolari v-ar produce din nou o bucurie imensă. Între timp, majorarea inițială de 5 mii de dolari (de la 20 de mii la 25 de mii), la care ați visat inițial, vi se pare derizorie, chiar jignitoare și începeți să vă mirați cum reușeați să vă descurcați cu suma de 20 de mii de dolari.

Sensul

Ținând cont de importanța pe care i-am acordat-o sensului în acest volum, consider că este necesar să discutăm detaliat natura acestuia. Vom folosi aici termenul de *sens* în înțelesul său convențional, identic cu cel al sensului unui cuvânt, al unei propoziții, povestiri sau eveniment. Sensul nu poate fi definit cu ușurință, probabil și datorită faptului că, pentru a defini sensul, trebuie să ne folosim de el. Dar este limpede că sensul este legat de limbaj și de conexiuni mentale. Conform unei definiții mai largi, sensul este reprezentarea mentală împărtășită a posibilelor legături dintre obiecte,

evenimente și relații. Astfel, putem spune că sensul este un liant, *leagă* diverse lucruri între ele.

Unii consideră că sensul unei vieți trebuie să fie foarte diferit de sensul unei propoziții¹. Există, cu siguranță, o serie de diferențe între cele două, cea mai evidentă fiind faptul că scopul și funcția unică a unei propoziții este să comunice sens. O propoziție nu poate exista fără sens, însă o viață poate fi trăită fără să aibă un sens anume. În schimb, a susține existența unor sensuri absolut diferite pentru propoziții și pentru viață poate fi periculos de înșelător. Din foarte multe puncte de vedere, sensul unei vieți are un înțeles similar cu sensul unei propoziții: elementele componente trebuie să se potrivească într-un tipar coerent, trebuie să fie înțelese de ceilalți, să se potrivească într-un context mai larg și să invoce supoziții implicite, împărtășite și de către ceilalți membri ai culturii respective. În aceeași ordine de idei, o viață lipsită de sens și o propoziție lipsită de sens pot semăna prin faptul că reflectă haos, contradicții interne și inabilitatea de a se încadra în context. Din acest motiv, este util să ne continuăm investigațiile, considerând că sensurile vieții implică înțelesuri autentice și nu au o natură exotică, existențială; nu sunt tipuri specifice de sens, ci aplicații speciale ale sensului.

Așa cum am menționat mai devreme, sensul nu este format din atomi și molecule. De exemplu, limba engleză nu este un obiect fizic. Nu are masă, loc în spațiu sau compoziție chimică. Mai degrabă, am putea spune că sensul se referă la concepte și simboluri, la asocieri și diferențe și la conținuturi care pot fi împărtășite. Împărtășirea sensului este un aspect esențial, deoarece limbajul este, prin excelență, un fenomen social. Adică limbajul are nevoie de cel puțin două persoane care să se poată folosi de cuvinte în același fel, care dețin sensuri *comune*.

Elementele constitutive cele mai simple ale sensului sunt asocierea și diferențierea. Sensul asociază un obiect cu alte obiecte, în același timp diferențiindu-l de toate celelalte. De exemplu, conceptul de „copac” stabilește o asociere între multe elemente lemnoase vii și înalte, făcând în același timp distincție între acestea și celelalte obiecte din lume. Această utilizare limitată a sensului poate fi folosită și de o singură persoană – sau de un singur organism –, cu condiția să fie suficient de inteligentă, încât să recunoască tiparul subiacent și să îi răspundă corespunzător. Cu alte cuvinte, aceste elemente ale sensului nu trebuie să fie exprimate în limbaj sau să fie împărtășite altor persoane.

În cazul în care considerăm că sensul funcționează ca un liant, atunci trebuie să ținem cont și de faptul că și legăturile pot fi, la rândul lor, interconectate. Contextele largi sau sensurile superioare sunt definite printr-un număr mare de legături, incluzând aici și legăturile cu unități complexe de informație. De exemplu, industria alimentară implică mai multe tipuri de plante și animale tranșate și împachetate standard, dar fiecare diferit

și transportate în locații specifice, unde diverse persoane le pot cumpăra pe baza unor liste întocmite sau a unor conversații desfășurate în prealabil. Fiecare listă de cumpărături este de fapt o colecție de senzori legate între ele, iar industria alimentară le înglobează pe toate.

Poate că metafora cea mai potrivită pentru a ilustra ce este și cum funcționează sensul este internetul. Această rețea începe cu o legătură între două puncte, legată la rândul ei de alte legături care leagă alte două puncte și așa mai departe. Stabilirea legăturilor multiple duce la formarea unor diversități mari de tipare cu complexitate foarte ridicată. În cele din urmă, rețeaua de internet ar putea face legătura între orice, deși unele legături vor fi mai strânse și mai puternice decât altele.

Datorită simplității sale, abilitatea de a stabili asocieri și deosebiri este caracteristica cea mai evidentă a sensului. Fără îndoială și celelalte specii (chiar și cele cu niveluri destul de reduse de inteligență) pot învăța să facă asocieri și deosebiri. Speciile animale inferioare pot învăța rapid să asocieze anumiți stimuli cu hrana sau durerea și pot avea răspunsuri diferite la stimuli diferiți. Aceste aspecte simple ale sensului nu sunt atribute exclusive ale speciei noastre. Ființele umane nu dețin monopolul asupra sensului, cel puțin nu din punctul de vedere al asocierilor și al deosebirilor.

Aparent, speciile inferioare nu au niveluri de inteligență suficient de ridicate, încât să se poată folosi de toate posibilitățile oferite de sens. Câinii pot învăța un set de etichete verbale corespunzătoare unor obiecte sau comenzi, dar întâmpină dificultăți în combinarea a două sau mai multe etichete într-un gând mai complex. În consecință, nu cred că vom întâlni prea curând câini care să scrie romane sau să rezolve probleme de algebră. Modul în care câinii folosesc sensul poate fi comparat cu utilizarea unei rețele simple, compusă din una sau două legături, și nu cu folosirea unor rețele complexe.

Asocierea și diferențierea facilitează conceperea și folosirea simbolurilor. Prin simbolizare, un lucru va fi folosit pentru desemnarea unui alt lucru. Sinele poate fi simbolizat prin numele individului, prin marca mașinii pe care o conduce, prin stiloul cu care se semnează, prin stilul de lucru etc. De obicei, prin simbolizare, se stabilesc legături între un obiect simplu și sărac în sens – un sunet, o bucată de pânză colorată, un semn – și ceva complex și important (vezi Polanyi și Prosch, 1975).

Deși simbolismul a reușit să determine câțiva sociologi să supraestimeze simbolurile, fără să aibă o atitudine critică față de ele, simbolurile în sine nu sunt deosebit de puternice sau de remarcabile. La urma urmei, câinii pot învăța simboluri, cum ar fi, de exemplu, etichete verbale sau comenzi formate dintr-un singur cuvânt. Posibilitățile complexe oferite de sens constau mai degrabă în *combinarea* simbolurilor. Ca să puteți aprecia diferența dintre aceste aspecte, comparați puterea de exprimare a sensului unei propoziții constituite dintr-un cuvânt cu cea a limbajului complex (scris sau vorbit).

Chiar și în cazul în care o persoană ar avea un vocabular foarte bogat, ea nu ar putea comunica prea mult, dacă nu s-ar folosi de combinarea cuvintelor. Așadar, conexiunile realizate între conexiuni – cum ar fi, propozițiile, paragrafele, discursurile, cărțile și nu cuvintele izolate – sunt acelea care îi oferă sensului posibilitatea de a explica și transforma lumea.

Funcțiile sensului

Ca să putem înțelege mai bine natura sensului, ar fi util să încercăm să înțelegem motivul pentru care există și de ce ne putem folosi noi de el. Funcțiile sensului pot fi grupate în două categorii mari. Prima categorie se referă la abilitatea sensului de a ne ajuta să discernem tipare în mediu. A doua se referă la abilitatea individului de a-și controla comportamentul manifest, precum și stările interne prin intermediul sensului.

Așa cum am menționat anterior, viața este un șir de acțiuni, prin care încercăm să ne adaptăm la cerințele mediului. Ca să putem supraviețui și prospera, organismul trebuie să găsească o modalitate prin care poate stabili un echilibru, o armonie cu mediul înconjurător. De obicei, acest lucru implică combinații între modul în care mediul se poate astfel schimba, încât să îi permită ființei să se adapteze și modul în care ființa se poate schimba, ca să se adapteze la cerințele mediului (vezi Rothbaum, Weisz și Snyder, 1982).

Din punctul de vedere al evoluționismului, marele avantaj al inteligenței este reprezentat de faptul că sporește capacitatea ființei de a se adapta la cerințele mediului. Prin deslușirea tiparelor din mediu în care trăim, putem să ne pregătim pentru confruntarea cu evenimentele pe care nu le putem evita, astfel încât fie să ne protejăm, fie să profităm de ele. Pentru a putea discerne asemenea tipare, de exemplu semnele care prezic iminența unei furtuni sau venirea iernii, trebuie să reușim să stabilim asocieri și diferențieri – elementele de bază ale sensului.

Probabil că sensul a luat naștere prin recunoașterea semnelor și a tiparelor din mediu. În cazul inteligenței umane, funcțiile sensului depășesc simpla sa utilizare pentru adaptarea la mediu. Putem stoca cantități foarte mari de informație despre un număr imens de tipare complicate din mediu, ceea ce ne ajută să le putem controla. În agricultură, de exemplu, am trecut cu mult de simpla identificare a modului în care putem procura hrană: am învățat cum să producem hrană. Cunoștințele despre aceste tipare pot fi exprimate prin limbaj, împărtășindu-le sau transmițându-le celorlalți. De asemenea, aceste cunoștințe pot fi îmbunătățite și rafinate. Acumularea cunoștințelor importante creează condițiile necesare elaborării unor tehnologii complexe. În curând, toată lumea va avea un cuptor cu microunde sau un videorecorder.

Fără acumularea cunoștințelor, fiecare generație ar trebui să înceapă să inventeze roata sau să învețe să aprindă focul.

Prin reprezentarea, categorizarea și stocarea informațiilor, sensul le permite organismelor inteligente să stăpânească mult mai bine mediul fizic decât în lipsa acestuia. În orice caz, utilizarea sensului depășește limitele mediului fizic. Aceleași posibilități pot fi aplicate și mediului social. O ființă inteligentă poate formula, organiza, encoda și reactualiza informații cu sens atât despre ceilalți membri ai grupului de care aparține, cât și despre reprezentanții altor specii. De fapt, ființele umane dedică o mare parte a activității lor mentale observării altor ființe. Prin recunoașterea tiparelor (cum ar fi, de exemplu, trăsăturile de personalitate) în comportamentul celorlalți, persoana își poate eficientiza semnificativ relațiile interpersonale. Desigur, comunicarea este o utilizare a sensului care diversifică foarte mult posibilitățile individului de a interacționa cu mediul social.

A doua dimensiune a adaptării este reprezentată de autocontrol. Acest lucru se referă la abilitatea individului de a-și gestiona comportamentul, în așa fel încât să reușească să răspundă eficient la cerințele mediului. În lipsa sensului, comportamentul este determinat de impulsuri și de instinct. Sensul ne permite să luăm decizii pe baza opțiunilor, a sistemelor de valori care ne ghidează, să reflectăm la implicațiile comportamentelor noastre din perspectiva unor planuri pe termen lung și a ierarhiei obiectivelor. Deciziile, obligațiile, ambițiile, promisiunile și alți asemenea factori pot determina modul în care vom acționa. Astfel, putem spune că sensul eliberează ființa umană de datele situației prezente, oferindu-i comportamentului posibilitatea de a fi dirijat și de alți factori, pe lângă cei ai mediului proxim.

Latura comportamentală nu este singurul aspect implicat în autoreglare. Unul dintre aspectele vitale se referă la *gestionarea afectelor* (voi folosi termenul de *afecte* din terminologia psihologiei, pentru a desemna aspectele plăcute sau neplăcute ale emoțiilor. Există foarte multe emoții, însă ele pot fi grupate foarte simplu în afecte pozitive și afecte negative). Sensul îmbogățește în mare măsură viața emoțională a persoanei. Potrivit teoriei foarte influente a lui Schachter (de exemplu, Schachter și Singer, 1962), emoțiile umane sunt o stare de activare fiziologică, căreia i se atribuie o etichetă verbală. Fără sens, adică fără etichetă, emoțiile ar putea fi reduse la senzații de activare fiziologică plăcute sau neplăcute. Așa cum a menționat și Schachter, activarea fiziologică este resimțită diferit în cazul în care i se atribuie sau nu un sens. Chiar mai mult, diferențele subtile dintre emoții se bazează pe diferențele de sens atribuite lor.

De altfel, sensul în sine poate induce emoții; un exemplu elocvent în acest sens se referă la situațiile în care cititorii au reacții emoționale puternice la lecturarea unei cărți sau a unei scrisori. Emoțiile pot rezona, în funcție de regulile și scopul lor propriu, la sensuri complexe și la implicațiile acestora

(de exemplu, Hochschild, 1983). Sensurile sunt factori foarte importanți în declanșarea reacțiilor emoționale, extinzând semnificativ paleta reacțiilor afective ale persoanei.

Astfel, imediat ce specia umană a dobândit abilitatea de a folosi sensul, lumea internă a fiecăruia a devenit mult mai complicată, iar gestionarea vieții afective o problemă serioasă. Cu toate acestea, nucleul nevoilor naturale continuă să își manifeste prezența foarte frapant: ființele umane doresc să se simtă bine și să evite stările neplăcute. Însă sensul extinde foarte mult posibilitățile de a ne simți bine sau rău. Mulțumită sensului, existența umană nu mai este ghidată chiar atât de rigid de *senzațiile* de durere sau de plăcere, ci, mai degrabă, de *emoții* plăcute și neplăcute. Dacă urmărim comportamentul cotidian al ființelor umane, vom observa că ele tind să evite situațiile jenante, senzația de vinovăție și anxietatea, încercând în schimb să fie aprobate, iubite și satisfăcute. În cele mai multe cazuri, emoțiile transcend senzațiile. Deși obosiți, oamenii se scoală din așternutul cald, renunță la alimente apetisante și fac o serie de activități care au beneficii emoționale, dar și costuri în ceea ce privește plăcerile fizice. Sensul deschide posibilitatea accesării unui număr foarte mare de posibilități, prin care individul își poate induce stări pozitive și își poate reduce stările negative.

Cele două funcții ale sensului colaborează. De multe ori sunt compatibile, dar au implicații diferite, în funcție de modul în care le va folosi fiecare individ în parte. Una dintre aceste diferențe se referă la acuratețe. Ca să reușim să cunoaștem mediul înconjurător, trebuie să fim foarte atenți: este mai bine să vedem lucrurile așa cum sunt ele, să identificăm tiparele în mod corect, să extrapolăm și să facem predicții corecte. Însă, adesea, acuratețea nu este cea mai bună metodă dacă vrem să ne simțim bine. Unele persoane au tendința de a-și supraestima abilitățile și calitățile, de a exagera popularitatea și succesul pe care le au, doar ca să poată menține o părere generală bună despre ele însele (de exemplu, Greenwald, 1980; Taylor, 1989; Taylor și Brown, 1988). Aceste *iluzii* dezvoltă încrederea necesară pentru atingerea unor performanțe superioare, inducând astfel și stări afective pozitive.

Pe scurt, învățarea se bazează masiv pe acuratețe, iar gestionarea emoțiilor este adesea influențată de tendințe care încurajează apariția iluziilor și a distorsiunilor. Tensiunea dintre acuratețe și iluzii poate fi adesea observată și în funcționarea vieții mentale a unei persoane.

Rețele și contexte

Lumea fizică poate fi trăită prin intermediul unor unități limitate de sens, însă sensul are tendința de a se manifesta în unități și structuri mai complexe. De obicei, sensul apare încorporat într-o rețea de idei sau de

relații. Analogia cu rețeaua este una potrivită, deoarece esența unei rețele nu constă în legăturile individuale, ci, mai degrabă, în faptul că acestea formează legături și tipare între ele.

Ca să putem aprecia aspectul structurat al sensului, ar fi util să luăm ca exemplu sistemul numeric. Numerele nu există independent și individual, ci în relație cu un context mai larg, alcătuit din toate numerele și relațiile posibile dintre ele. Încercați să vă imaginați că oamenii ar fi descoperit un singur număr, să zicem 36, iar toate calculele, măsurătorile și cuantificările ar fi implicat doar acest număr, 36. Evident, un astfel de sistem este absurd. Numărul 36 poate avea sens doar dacă face parte dintr-o rețea mai mare de numere între care există diverse relații (de exemplu, $9 \times 4 = 36$). În aproximativ același fel apar și alte sensuri, conectate în rețele de sensuri coordonate și contrastive.

De multe ori, sensul depinde de context (de exemplu, Osgood și Tzeng, 1990). Un context este un set organizat de sensuri și de interpretări – adică un set de tipare și de legături. O idee, un enunț sau un comportament pot fi întâlnite într-un anumit context, iar contextul facilitează interpretarea sensurilor specifice. Adică, același cuvânt (de exemplu, *strălucit*) sau același comportament (de exemplu, *a dezbrăca*) pot avea sensuri diferite și pot induce reacții diferite, în funcție de context. Plasarea (a ceva sau a cuiva) într-un context diferit presupune desprinderea sa dintr-un set de legături și stabilirea unor noi legături între acesta și noua rețea.

Importanța rețelilor și a contextelor din punctul de vedere al sensului poate fi dedusă ușor, prin urmărirea unei partide de șah (orig., Polanyi și Prosch, 1975). Expresia „pionul atacă regina” are sens doar în contextul partidei respective, pe baza regulilor specifice șahului. Adică *pionul atacă regina* poate fi o mutare eficientă într-un context, o mutare nefericită într-un al doilea context și una nereglementară sau chiar imposibilă într-o a treia situație.

Niveluri ale sensului

Unul dintre aspectele importante, menționate de critici literari, psihologi și diplomați, se referă la faptul că sensul poate avea mai multe niveluri. În principiu, nivelurile se referă la numărul și la complexitatea legăturilor stabilite cu alte unități de sens. Perspectiva temporală pare să fie un aspect puternic asociat cu nivelurile sensului, adică nivelurile inferioare de sens implică efecte de durată scurtă, în timp ce nivelurile superioare de sens exercită efecte de durată lungă (Vallacher și Wegner, 1985).

Așa cum am văzut, utilizările sensului la niveluri inferioare (de exemplu, nume) tind să fie concrete și limitate în timp. În schimb, utilizările sensului la

niveluri superioare se pot referi la relații complexe, cu implicații multiple, care transcend limitele situațiilor imediate, putând atinge perspective atemporale, chiar eterne. Sensurile complexe se construiesc prin combinarea sensurilor simple, aceste sensuri integrative fiind denumite *construite*.

Analiza comportamentală oferă un exemplu concret. Un anumit comportament poate fi descris în termeni concreți, imediați, cum ar fi descrierea mișcărilor brațelor. Același comportament poate fi descris la un nivel intermediar (de exemplu, descrierea unei activități) sau la un nivel superior (de exemplu, aceeași activitate ca făcând parte din istoria umanității) (Vallacher și Wegner, 1985; 1987). Nivelurile inferioare de sens tind să aibă cadre temporale înguste și sunt de obicei *deconstruite*, adică sunt private de interpretări elaborate.

În unele cazuri, nivelurile superioare de sens pot fi contextele sensurilor inferioare. Plasarea unui concept într-un context înseamnă interpretarea sa la un nivel superior. Însă extragerea unui concept dintr-un context se referă la abordarea sa limitată și la privarea acestuia de a fi interpretat prin prisma unor sensuri mai largi.

Nivelurile sensului sunt deosebit de importante pentru a putea înțelege ce este sensul vieții. O ființă umană ar supraviețui cu greu, chiar și câteva zile, fără să se folosească deloc de sens sau fără să încerce să interpreteze evenimentele sau propriile sale activități. Chiar și comportamentele zilnice, de durată scurtă, abundă de sens. Cu toate acestea, o viață întreagă cuprinde un cadru temporal mult mai larg și este posibil să trăim fără să găsim un sens care ar cuprinde absolut toate aspectele acestei vieți. Vorbind din experiență, putem spune că în viața unui om pot fi identificate un număr destul de mare de proiecte și de scopuri de durată scurtă (de exemplu, Emmons, 1986; Little, 1988; Palys și Little, 1983), ceea ce îi organizează activitățile imediate în unități cu sens, dar care s-ar putea să nu poată fi asamblate într-o rețea de sensuri superioare, prin care să se poată interpreta întreaga viață a persoanei respective.

Astfel, în viață, sensul poate apărea și la niveluri inferioare. În primul capitol, am subliniat faptul că viețile noastre abundă de sens, doar că aceste sensuri s-ar putea să aibă o existență destul de scurtă. Nu avem nicio garanție că sensul vieții noastre se va încheia într-un tot unitar. Este posibil ca o viață să aibă sens la un nivel inferior, fără să aibă sens la un nivel superior. Pentru multe persoane, acest lucru reprezintă tocmai dilema sensului vieții. Asemenea persoane ar putea avea planuri cum să își trăiască fiecare zi din viață, fără să aibă însă un plan pentru întreaga lor viață. Fiecare zi a vieții lor are sens și urmează un plan organizat, însă viața în ansamblu pare să se scurgă fără să aibă un scenariu coerent.

Deși fragmente ale sensurilor inferioare nu se pot potrivi întotdeauna într-un tipar complex, procesul invers este mult mai frecvent. Adică, în

cazul în care viața dumneavoastră are un sens larg, integrat, atunci actele și evenimentele individuale pot să capete înțeles din acest sens cuprinzător. Sensul urmează procesul descendent mult mai ușor decât cel ascendent. Este mult mai simplu să îi atribuim vieții un sens coerent pe baza unui sistem de sensuri superioare decât să-l construim începând de la sensurile inferioare. Din acest motiv, de cele mai multe ori, sensul vieții pare să reflecte o poziție intermediară în care se află persoana în momentul în care își povestește viața. Succesul unei dinastii, o doctrină religioasă puternică, un eveniment istoric (de exemplu, o revoluție), un curent artistic, cultural sau științific – sunt sensuri care, de obicei, exced cele șapte, opt decenii ale unei singure vieți. În acest fel, ele denotă niveluri mai complexe decât cel conferit unei singure vieți; asemenea sensuri sunt potrivite pentru a-i oferi vieții posibilitatea unui sens integrat.

Trecerea de la un nivel de sens la celălalt este deosebit de importantă din punct de vedere psihologic. Deseori, construirea sensurilor complexe reflectă încercarea persoanei de a răspunde la întrebarea „De ce?”. Prin procesul de deconstruire a sensului se dorește investigarea modului în care s-a produs evenimentul, încercând să se răspundă la întrebarea „Cum?”. Acest proces este de obicei caracteristic situațiilor în care ceva nu mai funcționează corespunzător, iar individul încearcă să găsească sursa sau motivul problemei (de exemplu, Carver și Scheier, 1981; 1982). Trecerea la niveluri superioare de sens conduce la structuri mai complexe, la sensuri, contexte și interpretări integrative. Trecerea la niveluri inferioare descompune aceste structuri complexe, adică *de-construiește* sensurile complexe.

De-construcția sensului se poate face și pentru a evita interpretarea unui eveniment prin prisma sensurilor complexe. În cazul în care o persoană comite un fapt condamnat, aceasta ar putea decide să considere evenimentul ca fiind unul izolat, lipsit de sens, fără să încerce interpretarea sa într-un sens mai larg, cu toate implicațiile aferente. Infractorii, de exemplu, tind să favorizeze de-construcția sensului acțiunilor lor. Ar fi foarte neplăcut pentru ei să își perceapă acțiunile ca fiind unele care le pot cauza durere sau anxietate celorlalți sau ca acțiuni care violează valorile și normele fundamentale ce asigură funcționarea normală a societății. Astfel, preferă să-și conștientizeze acțiunile la un nivel inferior, ca evenimente izolate, fără implicații complexe. Din acest motiv, de obicei, tind să se concentreze asupra aspectelor tehnice și pragmatice.

Un hoț, de exemplu, ar putea prefera să nu se gândească la fapta sa ca la o acțiune prin care își privează concetățenii de valorile lor personale sau ca la o acțiune prin care subminează sistemul economic al națiunii. În schimb, el se va concentra asupra altor aspecte, cum ar fi descrierea modului în care a deschis geamul, cum a încercat să nu lase amprente, cum a verificat dacă sistemul de alarmă funcționează sau nu, și așa mai departe (Wegner

și Wallacher, 1986). Există o serie de dovezi care atestă că, în lagărele de concentrare, naziștii obișnuiau să se concentreze pe aspecte pragmatice și pe detalii tehnice, ceea ce le-a fost de ajutor în evitarea conștientizării implicațiilor grave ale faptelor lor (de exemplu, Lifton, 1986).

Trecerea la niveluri inferioare sau de-construcția sensului unui eveniment este o metodă prin care se poate împiedica interpretarea acestuia prin contexte și structuri care i-ar putea conferi sens. Astfel, se poate împiedica și dezvoltarea implicațiilor emoționale ale evenimentului. La urma urmei, emoțiile implică interpretări prin contexte care au sens – instalarea emoțiilor poate fi evitată prin blocarea gândirii și a interpretării acțiunilor persoanei (de exemplu, Baumeister, 1990a; Pennebaker, 1989). Ca urmare, trecerea de la un nivel al sensului la altul devine una dintre cele mai importante strategii de reglare emoțională.

Și o ultimă problemă. Nivelurile inferioare sunt cele mai sărace în sens, adică evenimentele percepute la acest nivel au cele mai puține legături cu alte idei sau contexte. Simpla percepție a durerii sau a plăcerii, mișcarea membrelor nu necesită interpretări complexe din punctul de vedere al sensului – iar în cazul în care încetăm să gândim prin prisma sistemelor complexe, viața ajunge să fie trăită la acest nivel. Într-adevăr, durerea este atât de ostilă sensului, încât poate obstrucționa gândirea complexă și poate eluda posibilitatea de a fi exprimată prin limbaj (Scarry, 1985; Baumeister, 1989). Când mintea este golită de tot în afară de senzațiile fizice și motrice, sensul dispare aproape în întregime. Însă, prin mecanismul gândirii, mintea respinge un asemenea „*vid de sens*” și încearcă să umple acest gol cu gânduri și idei. Cei care doresc să își golească mintea de gânduri complexe și să se concentreze asupra unor lucruri sau senzații relativ lipsite de sens, observă că acest lucru este foarte dificil de realizat. Un exemplu excelent în acest sens este cel al începătorului în arta meditației. În cele mai multe cazuri, acestor persoane li se spune să își concentreze atenția doar asupra respirației sau asupra repetării în gând a unor silabe lipsite de sens. Problema pe care o întâmpină majoritatea începătorilor este tocmai inabilitatea de a se conforma acestor instrucțiuni simple – ei observă că mintea lor începe să o ia razna, în toate direcțiile, că încep să aibă gânduri care le distrag atenția. Un alt exemplu se referă la cei care se învinovătesc pentru o catastrofă întâmplată recent și doresc să nu mai aibă gânduri cu sens, deoarece o astfel de gândire le-ar aduce aminte de toate implicațiile dureroase ale evenimentului. Dificultatea de a estompa acuitatea mentală poate împinge o persoană la abuz de alcool sau de droguri sau chiar la încercarea de a-și lua viața (vezi Baumeister, 1990a, b, 1991).

Standarde

Unul dintre cele mai importante tipuri de sens este standardul. Standardele sunt concepte abstracte, folosite pentru măsurarea sau evaluarea obiectelor, a persoanelor sau a evenimentelor. Cu alte cuvinte, standardele sunt idei despre cum ar putea fi lucrurile, iar lucrurile (evenimentele) reale sunt comparate cu aceste idei. Printre standarde se numără sisteme de măsurare, norme, așteptări, criterii, legi și așa mai departe.

Cultura pune la dispoziția persoanei un număr destul de mare de standarde și îi impune norme comportamentale, specificând totodată și nivelurile acceptate de performanță (și de excelență) etc. O parte esențială a socializării se referă la însușirea standardelor grupului social de apartenență, împreună cu modul în care individul li se poate conforma.

Prin stabilirea și impunerea standardelor, cultura completează setul de nevoi naturale ale organismului uman. Astfel, nevoile culturale sporesc nevoile naturale. Cultura ne spune cum să ne comportăm, ce haine să purtăm, pentru ce să luptăm, ce să evităm, cum să ne evaluăm și la ce să raportăm comportamentele noastre.

Într-o oarecare măsură, grupul social poate accentua, prin presiune explicită și prin sancțiuni, importanța acestor standarde. Cei care violează anumite norme pot fi ostracizați și chiar executați. În volumul său celebru despre adaptarea la viața civilizată, Freud (1930) susține că aceste presiuni și sancțiuni nu sunt suficiente pentru a menține comportamentele corecte. Oamenii nu se supun legilor doar de frica poliției. Mai degrabă, cultura reușește să dezvolte în fiecare individ un mecanism care poate determina persoana să dorească să trăiască conform standardelor culturii respective.

Nu are nicio importanță ce etichetă îi aplicăm acestui mecanism: conștiință, superego etc. Important este că, de fapt, cultura îl ajută pe individ să învețe cum să asocieze anumite sensuri (standarde) cu anumite stări emoționale. Cu alte cuvinte, cultura stabilește legături semnificative între emoții și standarde. Ne învață să ne bucurăm, dacă luăm o notă mare la un examen, să ne simțim vinovați, dacă furăm dintr-un magazin, să fim mândri, dacă apărem la televizor și furioși, dacă cineva nu ne mulțumește pentru favoarea pe care i-am făcut-o. Niciuna dintre aceste reacții nu face parte dintre nevoile naturale înnașcute. Din contră, asemenea reacții indică modul în care afectele sunt determinate de standardele culturale. Indivizii sunt conștienți de propria lor persoană prin prisma poziției pe care o ocupă în funcție de aceste standarde, iar comparațiile induc stări de fericire, tristețe, anxietate etc. (de exemplu, Duval și Wicklund, 1972; Higgins, 1987).

Indivizii se deosebesc foarte mult în ceea ce privește standardele la care subscriu și cărora li se supun. Unii se mulțumesc cu standardele elementare, care induc performanțe mediocre. Alții, în schimb, pot adera la standarde

ambicioase care conduc la un perfecționism ce poate părea uneori irațional. Celebra tenismană Steffi Graf este un exemplu perfect în acest sens. În 1990, Steffi a fost desemnată numărul 1 din lume, fiind cea mai bună jucătoare de tenis în fiecare săptămână timp de trei ani (performanță care nu a fost egalată de atunci de niciun jucător sau de nicio jucătoare). În cursul acestor trei ani, ea a câștigat un procent covârșitor de 97% dintre meciuri, inclusiv meciuri repetate cu cei mai buni jucători ai lumii. Pe baza unor standarde raționale, Steffi Graf s-ar fi putut considera o persoană cu un succes extraordinar. Cu toate acestea, jucătorea era mai mereu nemulțumită de performanțele sale. Într-un interviu recent, antrenorul ei a relatat că multe antrenamente trebuiau întrerupte din cauza acceselor ei de furie sau a crizelor de plâns datorate nemulțumirii ei față de greșelile comise. După părerea antrenorului, Steffi Graf fusese mulțumită de performanțele sale probabil în unul din treizeci de meciuri.

Astfel, sarcina de a ne regla emoțiile devine o problemă de gestionare a standardelor culturale și personale. Persoana trebuie să învețe să își gestioneze comportamentul în funcție de aceste standarde. În cazul în care ne dăm seama că nu am reușit să ne ridicăm la nivelul cerințelor unor standarde importante, am putea fi copleșiți de stări afective negative. Există două modalități prin care individul poate atinge stări afective pozitive sau le poate evita pe cele negative. Fie ne controlăm comportamentul, în așa măsură încât să ne asigurăm că am îndeplinit standardele potrivite, fie alegem să percepem greșit sau să distorsionăm evenimentele, în așa fel încât să ne convingem (și poate și pe ceilalți) că am atins standardele pe care ni le-am impus. În continuare, veți vedea că ne folosim foarte frecvent de ambele tehnici.

Interpretare

Folosirea sensului implică interpretare. Interpretarea este procesul prin care li se atribuie sens lucrurilor și evenimentelor.

Cuvântul *interpretare* este folosit cu două înțelesuri ușor diferite, dar această clarificare merită făcută. În primul rând, interpretarea este procesul de *recunoaștere* sau decodificare a sensului unui lucru. O variantă simplă a acestui proces ar putea fi reprezentată de activitatea unui „interpret”, a unei persoane care traduce mesaje dintr-o limbă în alta. În al doilea rând, interpretarea este un proces mult mai activ, în care se *conferă* sens lucrurilor. De exemplu, o interpretare nouă a tragediei lui Hamlet îi poate acorda dramei sau personajelor un înțeles nou, care până acum nu îi fusese conferit. Pe scurt, sensul poate fi creat prin interpretare.

Stabilirea graniței dintre două state este un act de interpretare, în sensul de atribuire activă de semnificații. Un râu, care a străbătut timp de

mii de ani un anumit teritoriu, poate căpăta noul înțeles de graniță de stat, în urma unor acțiuni militare sau politice. Din acest motiv, traversarea unui astfel de râu va implica mai mult decât simpla încercare de a nu ne uda; va însemna trecerea de la o instituție politico-administrativă la alta, obținerea de documente oficiale care vor trebui verificate și ștampilate, plățirea unor taxe vamale și așa mai departe. Este vorba despre același râu, dar care are o altă semnificație, cu consecințe practice foarte importante.

Cunoașterea sensului vieții depinde de modul în care interpretăm viața. În acest proces pot fi implicate ambele tipuri de interpretare. Suntem tentați să credem că viața are un sens anume și că singurul lucru pe care trebuie să îl facem este să recunoaștem acest sens și să acționăm în consecință. Unele persoane s-ar putea aștepta să găsească un răspuns simplu și clar la întrebarea „Care este sensul vieții?” Dacă un astfel de răspuns ar fi la îndemâna tuturor, tot ce ar trebui să facem ar fi să-l cunoaștem. Desigur, omul trebuie iertat pentru naivitatea de a-și imagina că sensul vieții poate fi recunoscut cu ușurință prin învățare sau pură recunoaștere. Această naivitate i-a fost indusă de o sumedenie de personalități politice și religioase, care au încercat să ne convingă că așa stau lucrurile. De fapt, lucrurile stau exact invers. Sensul vieții unei persoane trebuie creat printr-o interpretare activă, în care persoana alege și cultivă anumite înțelesuri, efectuând modificări specifice pentru a atinge potrivirea maximă dintre comportamentele sale și sensurile alese sau impuse.

Unul dintre aspectele cele mai importante ale interpretării este *evaluarea*. Deseori, evaluarea se poate referi la faptul că persoana își formează o imagine despre modul în care crede că stau lucrurile, după care le compară cu standardele impuse. Ca să putem interpreta ceva, trebuie să comparăm lucrul respectiv cu alte lucruri pe care deja le cunoaștem și care știm cum funcționează. Interpretarea unei note de plată, de exemplu, poate scoate la iveală faptul că am fost trași pe sfoară și cineva ne-a taxat cu mai mult decât ar fi trebuit – această interpretare ne duce la concluzia că așa ceva este de neconceput. La fel și deslușirea sensului vieții poate include folosirea unor standarde prin care putem aprecia dacă viața noastră este bună sau rea. Mai precis, construirea activă a sensului vieții este ghidată de valori, de ceea ce merită și de ceea ce nu merită făcut în viață.

Natura constructivă a interpretării ridică problema ambiguității și a interpretărilor multiple. Așa cum menționa și Heidegger (1954), orice context poate avea mai multe interpretări. Sau, ca să formulăm mai direct, prin definiție, realitatea este în mod inerent ambiguă. Interpretarea, înțelegerea unui lucru înseamnă acceptarea unei anumite interpretări dintre mai multe interpretări posibile. Heidegger considera că *gândirea umană* este procesul prin care persoana evaluează mai multe posibilități. Aceasta este, desigur, o abordare limitată a gândirii, dar subliniază un aspect deosebit de important

al procesului cognitiv: faptul că avem de-a face cu senzuri multiple. Găsirea unei interpretări nu este întotdeauna un proces simplu și direct; am putea fi nevoiți să alegem între mai multe înțelesuri posibile, la fel de corecte și valabile.

Acest lucru nu înseamnă că orice circumstanță poate fi interpretată arbitrar. Există totuși și limite. O plantă de culoare roșie ar putea fi o buruiănă, o floare, un semn al dragostei sau expresia recunoștinței, dar sub nicio formă *nu* este un automobil sau scorul final al unui meci de bowling. Prin analogie, în cazul sensului vieții, putem spune că fiecare viață poate avea câteva senzuri posibile, dar alte senzuri sunt excluse cu desăvârșire. Viața lui Richard Nixon poate fi interpretată ca fiind povestea unei ambiții lipsite de scrupule, a încrederii înșelate, a unui joc politic iscusit, a șarlataniei lipsite de principii, a unor reacții paranoice și așa mai departe. Dar nu putem spune, sub nicio formă, că ar fi o poveste despre misticism religios sau despre sfințenie, descoperiri științifice, activitate intelectuală intensă, dependență de droguri sau despre o bună dispoziție perpetuă. Problema este mult mai complexă în cazul unei persoane tinere sau de vârstă mijlocie, deoarece o mare parte a vieții sale este încă prea puțin conturată, existând un număr foarte mare de interpretări posibile. Chiar și așa, încă de la vârste foarte fragede, o serie de interpretări posibile pot fi excluse din start. De exemplu, la vârsta de 10 ani, este deja evident dacă un copil va putea deveni un baschetbalist celebru sau o balerină.

Sens și sisteme sociale

Desigur, individul nu trebuie să își construiască sensul vieții de unul singur. Persoana învață să vorbească, dobândește cunoștințe, atitudini, reguli de gestionare a emoțiilor, de gândire rațională, judecăți de valoare pe baza contactului cu societatea. Cu alte cuvinte, cultura și societatea dețin sensul și îl oferă fiecărui nou membru.

Ideologiile sunt un set important de senzuri culturale. Prin ideologie înțeleg un set larg de idei, care îi indică individului cum să interpreteze evenimentele vieții sale și cum să facă judecăți de valoare. Adică ideologiile sunt sisteme psihologice, deși adesea sunt considerate doar simple sisteme logice. Ideologiile supraviețuiesc datorită faptului că îi ajută pe oameni să își trăiască viața și nu fiindcă ar fi elegante din punct de vedere logic (de exemplu, fiindcă ar fi lipsite de contradicții interne). Creștinismul, marxismul și alte ideologii pot fi sisteme logice mai puțin elegante, dar sunt sisteme *psihologice* superbe. Ele oferă un set de atitudini fundamentale care îi ajută pe oameni să judece ce este bine și ce este rău. De asemenea, ne ajută cum să stabilim atribuire prin care putem înțelege cauzele evenimentelor și procesele care ne

conturează viața. De ce a trebuit să îți moară copilul? Fiindcă Dumnezeu a vrut să-l aibă lângă El sau pentru că a vrut să-ți pună credința la încercare. De ce ți-ai pierdut locul de muncă? Fiindcă te exploatează capitaliștii. De ce există suferință în lume? Satana-i de vină, oamenii care sunt păcătoși; sau fiindcă proprietățile private și goana după bani au dus la exploatarea celuilalt. Pe scurt, ideologiile ne ajută să interpretăm și să evaluăm evenimentele majore ale vieții noastre.

Ideologiile sunt puntea de legătură dintre general și specific, facilitând traversarea dificilă, ambiguă și nesigură de la ceva specific și particular la ceva general și de durată. Astfel, ideologiile funcționează ca niște hărți cu ajutorul cărora ne putem orienta printre diversele niveluri ale sensului.

Pentru a înțelege efectul și atractivitatea unor ideologii, problema consistenței logice devine un aspect irelevant. De fapt, spre deosebire de un sistem logic, un sistem psihologic poate chiar beneficia de pe urma unor contradicții interne minore. Ambiguitățile și contradicțiile interne pot facilita instalarea flexibilității. Nu am putea spune despre Creștinism că a rămas aceeași doctrină de-a lungul celor două mii de ani. Ca să se potrivească nevoilor diferitelor ere, elementele și ideile sale esențiale s-au schimbat în decursul timpului (vezi, Clebsch, 1979; McLoughlin, 1978). De exemplu, așa cum vom arăta în următoarele capitole, Biserica catolică și-a schimbat în mod radical poziția față de muncă (mai ales față de anumite tipuri de munci), față de justificarea căsătoriei și față de femeie în general. Deși asemenea schimbări de poziție ar putea reprezenta dificultăți pentru un teolog care încercă să găsească consistența internă a sistemului ideologic, ele au de fapt rolul de a consolida religia, permițându-i să se adapteze astfel la nevoile în permanentă schimbare ale populației.

Unde găsim sensuri?

Ultima problemă abordată în acest capitol se ocupă cu originea sensului. Dacă sensul nu este un fenomen fizic înseamnă că nu există un loc anume unde ar putea fi găsit? Putem spune, în consecință, că sensul nu există? Din nou, sistemul numeric ne poate oferi exemple potrivite pentru a ilustra această contradicție aparentă. Ca să putem folosi orice număr, trebuie să ne folosim de întregul sistem numeric, cu toate numerele existente, chiar și cu cele care nu sunt menționate explicit. Desigur, există o serie de numere care sunt utilizate foarte rar, poate chiar niciodată și este posibil ca nimeni să nu se fi gândit vreodată la ele. Fără să aibă vreo legătură cu orice entitate din lumea fizică, numerele au existat sub forma unor gânduri posibile chiar înainte să apară specia umană.

Sensul pătrunde în lumea fizică în momentul în care ființe inteligente încep să se folosească de el. Astfel, gândurile posibile pot deveni gânduri reale care pot influența decizii, acționând asupra poziției unor atomi și molecule. Ca să poată avea vreun impact asupra lumii și vieții, sensurile depind de mintea umană.

Această problemă ar putea devia într-o dezbatere sterilă și abstractă, dar ea este indispensabilă pentru discuția sensului vieții. În mod cert, unul dintre lăcașurile sensului vieții unei persoane este tocmai mintea ei. Ființele umane vor acționa în viață pe baza modului în care își interpretează viața, circumstanțele ei și propriile activități.

Totuși, ne putem pune întrebarea dacă viața unei persoane poate avea sens, fără ca ea să cunoască sensul propriei vieți. Ajungem astfel la problema dacă viața plantelor și a animalelor poate avea sens în condițiile în care ele nu au inteligența necesară pentru a înțelege acest lucru.

Evident, putem identifica sens în viața unei persoane, fără ca ea să își dea seama de sensul propriei vieți. În mod similar, plantele și animalele pot avea o viață care să aibă sens pentru oameni, fără ca ele însele să fie conștiente de sensul vieții lor. De exemplu, cerealele cultivate pentru profit pot avea un sens pentru cultivator și pentru cumpărător. Însă este puțin probabil ca planta în sine să cunoască sensul specific pentru care a fost plantată și cultivată.

O teorie mult mai radicală ar sugera ideea că viețile ființelor umane au sensuri specifice, fără ca acestea să le cunoască. De obicei, o asemenea teorie postulează existența unei ființe sau forțe supranaturale. De exemplu, unii ar putea crede că Dumnezeu ne-a trimis pe pământ cu un scop anume, deși niciunul dintre noi nu știe care ar fi acest scop. O asemenea credință este foarte dificil de evaluat sub forma unei ipoteze științifice. Din acest motiv, ea devine relevantă în discuția noastră dintr-un singur punct de vedere: *convingerea* ființelor umane că viața ar putea avea un sens, pe care însă nimeni nu îl cunoaște – această idee este relevantă și foarte importantă. Dar, din nou, ne-am întors la problema conținutului minții fiecăruia dintre noi.

Prin urmare, obiectivul principal al acestui volum va fi investigarea modului în care oamenii găsesc și conferă sens vieții lor, precum și vieții celorlalți. Ca temă de cercetare în științele sociale, sensurile vieții există sub formă de gânduri în mintea umană, în structurile sociale și în instituțiile create de ființele umane.

Rezumat și concluzii

Sensul vieții este un produs care combină două lucruri diferite: creează sens și îl conferă vieții. Viața este o formă a realității fizice, formată din atomi și molecule, care urmează legile naturii și ale proceselor biologice și așa mai

departe. În schimb, sensul nu este o parte a lumii fizice (cel puțin în ideea în care nu este alcătuit din atomi și molecule).

Sensul se referă la idei care stabilesc legături între lucruri și ia naștere în urma unor simple asocieri și diferențieri. Ființele inteligente (cum ar fi specia noastră) au posibilități incredibile pentru utilizări complexe ale sensului. Există rețele de relații, contexte largi și complexe și diverse niveluri de sens. Orice eveniment poate avea diverse înțelesuri în funcție de context, de nivel și de legăturile stabilite. De asemenea, cultura îi învață pe oameni să gândească în funcție de standarde, care sunt concepții despre cum ar trebui să fie lucrurile. Gândirea umană înseamnă mai mult decât simpla receptare a ceea ce se întâmplă; ea implică și evaluarea a ceea ce se întâmplă în comparație cu alte posibilități.

Sensul s-a dezvoltat probabil ca să servească două scopuri majore. Primul se referă la procesul învățării: sensul ne ajută să identificăm tipare în lumea din jurul nostru, pe baza cărora vom putea preconiza evenimentele viitoare. Al doilea scop major se referă la autocontrol: oamenii se folosesc de sens ca să ia decizii, ca să își poată orienta acțiunile și comportamentul și ca să își poată gestiona stările afective.

Sensul se impune vieții în cantități și entități mici, deși aceste fragmente se pot grupa și pot forma sisteme complexe. Culturile oferă sisteme complexe de convingeri și de valori care ne îndrumă cum să gândim. Aceste sisteme (ideologii) ne pun la dispoziție cadre și sisteme vaste, care ne ajută să interpretăm evenimentele, oferindu-ne în același timp și contextele în care îi putem găsi sens vieții noastre.

Notă

1. Am întâlnit această distincție mai frecvent în conversații informale decât în publicații propriu-zise. Am inclus-o aici, nu fiindcă ar fi un punct de vedere important, ci mai degrabă fiindcă ar putea fi cu ușurință o concepție eronată.

Cele patru nevoi de sens

Lista de cumpărături existențială

Doi domni educați din epoca victoriană se plimbă pe Regent Street. Unul dintre ei îi explică celuilalt concluziile la care a ajuns în privința originii și a viitorului vieții pe pământ. Cel de al doilea și-a format deja opinii contrare, însă nu dorește să își expună concret părerile. În sfârșit, primul, întorcându-se spre celălalt îi spune cu o oarecare indignare: „Totuși, *ar trebui* să ai o teorie despre univers!” (Houghton, 1957, p. 104). Se pare că în epoca victoriană era la fel de neconceput pentru un om cult și educat să nu aibă opinii metafizice, ca și ideea de a ieși pe stradă fără pantaloni.

Domnul din povestire a pornit de la presupunerea că toată lumea (sau măcar persoanele educate) trebuie să aibă o filozofie concretă despre viață, care să răspundă la întrebările cele mai importante. Cel puțin în acea perioadă, te puteai aștepta ca aproape toată lumea să aibă opinii filozofice despre viață. Desigur, astăzi, ar fi absurd să ne așteptăm al acest lucru. Omul modern de rând nu este pregătit pentru așa ceva și devine reticent când vine vorba despre discuții legate de începuturile și sfârșitul existenței umane, despre adevărurile supreme sau despre relația sa cu acestea.

Este limpede că nu este nevoie să avem noțiuni foarte clare, închegate și consistente logic despre sensul vieții. Oamenii sunt capabili să trăiască fericiți într-o societate modernă, fără să aibă o filozofie de viață coerentă și explicită. Acest lucru nu înseamnă, însă, că viețile lor sunt lipsite de sens sau că sunt întâmplătoare ori haotice. S-ar putea ca oamenii să fie mulțumiți cu răspunsuri fragmentate și specifice, care să satisfacă nevoi specifice și să nu

dorească să cuprindă totul într-un sistem complet elaborat. Viața lor poate să abunde de sens, chiar dacă nu reușesc să-l descrie în cadrul unui sistem filozofic concret.

Una dintre premisele de bază ale acestui volum se referă la faptul că ființele umane au o nevoie specifică să știe că viața are sens. Capitolul de față va descrie aceste nevoi, care vor fi etichetate cu expresia *nevoia de sens*. În concepția noastră, există patru nevoi fundamentale de sens: scopul, valoarea, eficacitatea și valoarea propriei persoane. Persoana care este în stare să satisfacă aceste patru nevoi va ajunge, probabil, la concluzia că viața sa are suficient sens. O persoană care nu reușește să satisfacă cele patru nevoi va ajunge, probabil, să creadă că viața sa nu are destul sens.

Astfel, cele patru nevoi pot fi considerate o listă de cumpărături a sensurilor vieții. Sensul vieții unei persoane este suma modalităților pe care le are la dispoziție ca să satisfacă aceste nevoi în vederea dobândirii sensului. În plus, lista poate fi folosită pentru a analiza și a evalua diversele sensuri ale vieții oamenilor.

Ce este nevoia?

Înainte de a începe discuțiile privind cele patru nevoi, cred că este necesar să clarificăm sensul conceptului de *nevoie*. Acest termen desemnează motivația persoanei de a obține anumite lucruri – în acest caz, aceea de a găsi un anumit tip de răspunsuri sau de explicații. Câțiva cercetători din domeniul psihologiei dezvoltării au ajuns la concluzia că majoritatea copiilor au o nevoie înăscută de a dobândi și folosi procese de gândire care implică sensul. Această nevoie este reflectată, de exemplu, și de viteza extraordinară cu care copiii își însușesc limbajul (vezi, Kagan, 1981). În discuția de față, vom depăși limitele nevoii de a însuși și de a utiliza limbajul – vom susține că oamenii simt nevoia să îi atribuie vieții anumite tipuri de sens.

Conceptul nevoii poate avea atât o definiție restrânsă, cât și una mai generală. Definiția restrânsă se poate referi la aspectele absolut necesare supraviețuirii. Probabil că sensul vieții nu se încadrează în această categorie, deși suferința acută a unei persoane care nu poate atribui sens vieții sale poate duce la stres, ulcer și chiar la suicid. Cu toate acestea, de cele mai multe ori, aceste nevoi ar trebui înțelese prin prisma unor abordări mai generale.

Astfel, nevoia de a-i găsi un sens vieții poate semăna cu alte nevoi percepute ca fiind stringente, dar care nu sunt indispensabile supraviețuirii. Problema sexualității ar fi o analogie excelentă în acest sens. Fără doar și poate, sexualitatea este o sursă de motivație extrem de puternică, dar ne putem trăi foarte bine viața și fără să facem sex. În mod similar, oamenii sunt extrem de motivați să dea un sens vieții lor, dar lipsa sensului vieții nu amenință

supraviețuirea. În lipsa sensului vieții, oamenii pot deveni nefericiți, agitați, se pot îmbolnăvi, dar nu înseamnă neapărat că vor muri. Ideea centrală este că lipsa sensului vieții ne poate motiva să pornim în căutarea sensului vieții.

O altă implicație importantă a termenului de *nevoie* se referă la faptul că sursele de a o satisface sunt într-o oarecare măsură interșanjabile. Nevoile sexuale pot fi trăite sub forma actului sexual cu o anumită persoană, dar, pe termen lung, ar putea intra în calcul multe alte persoane. Urmărirea filmelor erotice, de exemplu, poate intensifica dorința de a avea un act sexual cu un anumit actor sau actriță, dar, în viața de zi cu zi, amatorii de filme erotice își satisfac nevoile astfel trezite cu partenerul de viață, după vizionarea filmului (Mann și colab., 1974). În mod similar, foamea poate fi resimțită sub forma unei pofte accentuate pentru un anumit aliment, dar, în realitate, această poftă poate fi satisfăcută de un sortiment bogat de alte alimente.

Este posibil ca, într-un anumit moment, persoana să nu își dea seama de posibilitatea acestei interșanjabilități. Atunci când suntem îndrăgostiți de o persoană care nu ne împărtășește sentimentele, suntem sfătuiți să ne găsim un alt partener. Însă, de obicei, avem rețineri sau suntem incapabili să acționăm în acest sens. În general, se spune: „Iubesc această persoană – nimeni altcineva nu este mai potrivit pentru mine”. Desigur, în cele din urmă, vom găsi o altă persoană pe care o vom putea iubi. La fel sunt și copiii care sunt în stare să facă uneori crize de isterie ca să primească un anumit aliment (de obicei nesănătos). Este foarte greu să convingi un asemenea copil să mănânce un aliment mai sănătos, în locul celui dorit. Posibilitatea de a înlocui obiectul de care avem nevoie cu un alt obiect similar pare să nu fie deloc evidentă.

În ceea ce privește nevoia de sens, ideea de bază este că orice sens care satisface aceste dorințe este potrivit – dar trebuie să subliniem din nou că individul s-ar putea să nu își dea seama de acest lucru. De exemplu, din anumite puncte de vedere, o religie este la fel de bună ca oricare alta, în sensul că reușește să ofere sens la fel de bine ca și celelalte. Acest lucru i-ar cam putea surprinde pe habotnici. Foarte puține religii le consideră pe celelalte ca fiind alternative la fel de viabile. Însă, din punct de vedere psihologic, trebuie să pornim de la premisa că religiile sunt ideologii interșanjabile (excepție făcând cazurile în care s-ar putea dovedi că unele religii ar fi mai puțin eficiente decât altele în satisfacerea acestor nevoi).

Exemplul religiei aduce în discuție o nouă problemă. Este evident că religia este o sursă importantă de sens pentru viața multor persoane și aproape toate societățile cunoscute dețin un sistem de credințe religioase. În același timp, însă, este la fel de evident că multe persoane supraviețuiesc și au vieți care abundă de sens și în absența religiei și a religiozității. Astfel, putem spune că nu toată lumea are nevoie de sensuri religioase. Nevoia de sens trebuie să fie una universală sau la fel de aproape de universalitate cum sunt științele sociale. Religia este o sursă eficientă de sens, dar unii reușesc

să obțină aceleași tipuri de sens din alte surse. O nevoie imperioasă de un anumit tip de sens înseamnă faptul că oamenii nu pot trăi fără ea. Din acest motiv, este important să subliniem faptul că, deși credințele religioase pot satisface nevoile unora pentru sens, nu putem postula că nevoia de religie ar fi o nevoie fundamentală de sens.

Exemplul de mai sus dovedește clar caracterul substituibil sau interșanjabil al sensului vieții. De exemplu, o femeie care își abandonează cariera în momentul în care naște un copil s-ar putea să își dorească, inițial, să se întoarcă la serviciu, dar s-ar putea să considere că are la fel de mult sens să își crească copilul. Astfel, dorința de a-și continua cariera s-ar putea risipi încetul cu încetul (Hock, Gnezda și McBride, 1984). Femeile care nu reușesc să găsească suficient sens personal în creșterea copiilor, probabil că nu vor dori să aibă mai mulți copii și se vor întoarce mai repede la serviciu (Callan, 1985a). În cazurile în care pierderea sensului prin întreruperea carierei nu este compensată prin maternitate, persoana va resimți niveluri ridicate de stres (Pistrang, 1984). După deziluziile de la mijlocul carierei, bărbații devin adesea mai implicați în viața de familie, aparent substituind cariera cu viața de familie, ca sursă principală de sens personal (Levinson, 1978). La fel, pensionarii se implică din ce în ce mai mult în viața copiilor și a nepoților lor. Pe de altă parte, însă, nu toate persoanele în vârstă care nu au copii suferă de singurătate sau sunt nefericite. Adesea, asemenea persoane compensează lipsa unor asemenea sensuri prin faptul că se implică în alte tipuri de relații sau de activități sociale (Rempel, 1985).

Majoritatea persoanelor doresc să aibă copii proprii, care să le umple viața cu sens. Cuplurile care se confruntă cu infertilitatea compensează prin diverse metode. De exemplu, s-ar putea să adopte un copil sau s-ar putea axa pe alte surse de sens ale vieții, cum ar fi, de exemplu, locul de muncă și cariera (Matthews și Matthews, 1986). De asemenea, aceste cupluri par să fie mai mulțumite de viața lor maritală decât celelalte cupluri (Callan, 1987). Într-un sens mai general, familiile care nu au copii se implică mai serios în viața profesională decât cele care au copii (Veroff, Douvan și Kulka, 1981). A fi părinte este mai puțin important pentru găsirea sensului vieții în cazul persoanelor cu niveluri ridicate de educație decât în cazul celor cu niveluri mai scăzute de educație (Veroff și colab., 1981). Această diferență se bazează probabil pe faptul că persoanele cu un nivel ridicat de educație au acces la un număr mai mare de sensuri pe care le pot conferi vieții. Pe scurt, a fi părinte este o modalitate importantă și eficientă, prin care o persoană poate atribui sens vieții sale, însă cariera și educația o pot înlocui. La fel ca în cazul religiei, a fi părinte este o sursă importantă de sens al vieții, dar ea poate fi înlocuită cu alte surse.

Patru nevoi de sens

Dar haideți să ne întoarcem la problema celor patru nevoi fundamentale de sens: scop, valoare, eficacitate și valoare personală. Întâi, le voi clarifica pe fiecare dintre acestea, după care voi descrie ce li se întâmplă celor care sunt privați de satisfacerea acestor nevoi.

Totuși, ar fi corect să discutăm încă de la început de ce există exact patru tipuri de nevoi fundamentale de sens. Răspunsul este că acest număr este ales arbitrar și este, de fapt, irelevant. Ceea ce este important, însă, este aria conceptuală acoperită de ele.

Este adevărat că aceste patru nevoi se suprapun într-o oarecare măsură, iar mai multe surse de sens care satisfac una dintre aceste nevoi o vor satisface și pe cealaltă. Există posibilitatea de a reconcepe lista de nevoi prin combinarea lor într-o manieră din care să rezulte două sau trei nevoi ori putem rafina și mai mult criteriile de distincție, în așa fel încât să obținem șase sau șapte nevoi. Ceea ce este important, de fapt, este întregul și nu numărul diferențelor dintre ele.

Abordarea cea mai potrivită a acestor patru nevoi este următoarea: în cazul în care o persoană reușește să satisfacă toate cele patru nevoi, ea își va percepe viața ca având sens, iar conferirea unui sens vieții nu va mai reprezenta o problemă. Însă, dacă o persoană nu reușește să satisfacă una sau mai multe dintre aceste nevoi de sens, ea va considera situația ca fiind una problematică, o stare de dezechilibru. Persoana va încerca să regândească situația și să își restructureze viața, modificându-și comportamentul, de exemplu, până când cele patru nevoi vor fi satisfăcute.

Scopul

Prima nevoie este cea de scop. Oamenii doresc ca viața lor să aibă un scop. În cadrul unuia dintre puținele studii de psihologie care au investigat sensul vieții, Eric Klinger (1977) a situat nevoia de scop pe primul loc, abordând-o din perspectiva motivației. Această accentuare este bine întemeiată, deoarece scopul este, fără îndoială, o nevoie majoră.

Probabil că termenul de *intenționalitate* ar descrie mai bine această nevoie de bază decât cel de „scop”, desemnând nevoia omului de a-și vedea activitățile orientate spre un țel precis. Aspectul esențial al acestui proces este interpretarea activităților prezente prin raportarea lor la posibile stări viitoare. De fapt, scopurile nu trebuie neapărat îndeplinite sau atinse. O persoană poate trăi o viață care să aibă foarte mult sens și prin încercarea continuă de a îndeplini scopuri care nu vor fi atinse niciodată în viață. Nimeni nu ar putea spune, de exemplu, că un soldat care a murit apărându-și țara nu

a avut o viață plină de sens doar datorită faptului că războiul a fost câștigat după moartea sa.

Există posibilitatea ca nevoia de scop să își aibă originile în motivațiile naturale. O mare parte a comportamentului animal poate fi descris ca fiind orientat spre scop. Însă ar fi destul de dificil să descriem etologia în orice alți termeni. Așa cum a arătat B.F. Skinner, comportamentul animal este o funcție rezultată din consecințele propriilor acțiuni, iar animalele cresc sau scad frecvența anumitor acțiuni în funcție de caracterul plăcut sau neplăcut al consecințelor pe care acestea le-au avut în trecut.

Majoritatea teoreticienilor refuză, însă, ideea că animalele ar fi conștiente de scopurile lor. Însuși Skinner a contestat explicația teleologică a comportamentului animal. Șoarecele din celebra cutie a lui Skinner nu apasă pe buton ca să primească mâncare, deoarece nu reușește să conceptualizeze ideea că apăsarea butonului îi va procura alimente. Se presupune că șoarecii nu reușesc să gândească atât de complex. Însă oamenii *pot*. Ființele umane pot conceptualiza rezultatele posibile ale comportamentelor lor. Astfel, devine evident că, de fapt, comportamentul uman este ghidat de scopuri și de rezultate. De exemplu, oamenii se înscriu la facultate având o idee clară despre implicațiile pozitive ale educației pe care le vor putea capitaliza în viitor.

Pe scurt, s-ar putea să existe o înclinație spre comportamente orientate spre scop și în cazul multor specii inferioare. Însă, în cazul ființelor umane, utilizarea sensului sporește utilitatea orientării spre scop, deoarece sensul este un factor care influențează în mod semnificativ autocontrolul comportamental. Sensul îi permite persoanei să își organizeze comportamentul, în așa fel încât să faciliteze atingerea scopului propus.

Din perspectiva nevoii de sens, scopul implică cel puțin trei aspecte colaterale. În primul rând, se imaginează și se conceptualizează scopul sau starea. În al doilea rând, comportamentele prezente sunt analizate și evaluate din punctul de vedere al eficienței lor în realizarea acestor scopuri. În al treilea rând, persoana trebuie să ia decizii pentru a atinge scopul stabilit.

Evenimentele și activitățile prezente capătă sens prin faptul că sunt legate de evenimente viitoare posibile. Sensul îi permite persoanei să vadă dincolo de situațiile imediate și să interpreteze situațiile prezente raportându-le la o altă idee (la un eveniment sau la o stare viitoare). Adică sensul prezentului provine din ceva ce nu există încă.

De exemplu, pentru mulți tineri, obținerea unui loc de muncă potrivit este un scop important. Pentru ca acest scop să poată conferi vieții lor o structură cu sens, trebuie parcurse cele trei etape despre care am discutat mai înainte. În primul rând, persoana trebuie să aibă o idee destul de clară despre locul de muncă pe care și-l dorește. În al doilea rând, persoana va trebui să evalueze activitățile și opțiunile, astfel încât să reușească să identifice aspectele

care o vor ajuta în obținerea respectivului loc de muncă – de exemplu, opțiunile educaționale, dezvoltarea unor abilități sau stabilirea unor legături profesionale cu persoane din domeniu. În al treilea rând, persoana va trebui să aleagă formele de pregătire care ar putea-o ajuta în atingerea scopului.

Intențiile pot fi împărțite în două categorii mari: scopuri și împliniri. Deosebirea dintre aceste două categorii este similară cu aceea dintre motivația extrinsecă și cea intrinsecă (vezi, de exemplu, Deci și Ryan, 1985; Lepper și Greene, 1978). Unele activități, cum ar fi, de exemplu, tăierea ierbii de pe peluză, sunt efectuate pentru atingerea unui scop care nu face parte din activitate. Alte activități, cum ar fi, de exemplu, ascultarea muzicii, sunt în sine foarte plăcute și nu duc la stabilirea unor scopuri supraordonate. Există multe suprapuneri între cele două categorii, însă și deosebiri importante, cum ar fi efectele lor diferențiate asupra stărilor afective și asupra sistemului motivațional.

Obiectivele, ca intenții extrinsece, sunt concepte care desemnează viitoare circumstanțe dorite și posibile, de obicei externe individului. Activitățile prezente sunt organizate în așa fel încât să ducă la realizarea acestor scopuri. Activitățile în sine nu sunt neapărat plăcute, fiind uneori chiar neplăcute (precum manevrarea mașinii de tăiat iarbă), dar persoana le va efectua ca să-și atingă scopul propus.

Intențiile intrinsece pot fi descrise ca niște *împliniri*. Aceste scopuri sunt posibile stări subiective viitoare dorite care, în mod tipic, însoțesc unele activități sau evenimente. Pentru simplitate, voi considera împlinirea ca fiind o subcategorie a intenției, dar este important să observăm că se formează o legătură între intenție și cea de a doua nevoie, valoarea. O stare de împlinire este, de obicei, percepută ca fiind o stare inerent pozitivă.

Abordarea naturii împlinirii a fost una dintre problemele cele mai dificile cu care m-am confruntat în scrierea acestei cărți. La un moment dat, am investigat un număr destul de mare de studenți pe care i-am rugat să scrie câte o lucrare despre ce înseamnă împlinirea pentru ei, după care am identificat temele și caracteristicile majore ale împlinirii.

Unul dintre aspectele comune era starea afectivă pozitivă. A-ți atinge un scop înseamnă a te simți bine. Acest aspect a apărut în majoritatea lucrărilor fie exprimat clar, fie într-o formă implicită. Din păcate, stările afective pozitive nu pot fi considerate definiția corectă a împlinirii, deoarece nu toate stările afective pozitive ar corespunde cu această noțiune. De fapt, mai mulți studenți au descris foarte clar faptul că atingerea unei stări emoționale pozitive încă nu înseamnă împlinire. O partidă de cărți, urmărirea unei emisiuni la televizor, savurarea unei bomboane sau masturbarea pot duce la instalarea unor stări afective pozitive, dar foarte puține persoane ar considera asemenea comportamente ca fiind descrierea unei vieți împlinite.

O a doua componentă s-ar putea referi la atingerea unor scopuri. Să atingi un scop și să te și simți bine, mai ales să fii mândru și mulțumit că ai reușit să îți atingi scopul, sunt cele mai frecvente componente întâlnite în definirea împlinirii. Cu toate acestea, atingerea scopului nu poate fi considerată un criteriu potrivit pentru definirea împlinirii. Unii dintre studenții evaluați au menționat trăirea sentimentului de iubire ca fiind un element important al împlinirii (desigur, iubirea nu este un scop în sensul tradițional al acestuia). Din nou trebuie să subliniem că atingerea scopurilor nu echivalează întotdeauna cu împlinirea. Prin urmare, putem trage concluzia că și această definiție este prea generală.

Cheia înțelegerii ideii de împlinire ar putea fi tocmai conștientizarea naturii ei ireale. Împlinirea este o idee. Este conceptul unei stări subiective care ar putea fi mai bună decât cea prezentă. Este o noțiune idealizată a unei stări de perfecțiune, pe care persoana ar putea-o atinge în viitor. Probabil că incapacitatea de a-și găsi împlinirea durabilă în prezent ține de însăși natura umană.

Astfel, putem spune că împlinirea este un mit, în sensul unei iluzii sau al unei minciuni călăuzitoare. Oamenii își construiesc viața în jurul ideii că ar putea îmbunătăți ceea ce simt în momentul prezent. Dar, în realitate, aceste realizări posibile ar putea fi destul de derutante. Un student, de exemplu, și-ar putea închipui să s-ar simți împlinit, dacă și-ar găsi un loc de muncă decent și dacă ar avea o soție și copii. Cei care în realitate au un loc de muncă decent, familie și copii s-ar putea să nu se simtă împliniți cu desăvârșire, să nu simtă o fericire nemărginită sau să se îndoiască că și-ar fi atins toate scopurile. Pentru ei, împlinirea ar putea însemna să avanseze în carieră, să își vadă copiii căsătoriți și cu meserii de succes.

Un alt cercetător a ajuns la aceeași concluzie încercând să afle de ce depinde fericirea noastră (Freedman, 1978). În primul rând, acest cercetător i-a rugat pe participanții la studiu să descrie ce anume i-ar face într-adevăr fericiți, după care a categorizat răspunsurile. De exemplu, majoritatea participanților din mediul urban au menționat că, dacă ar locui la țară, s-ar simți foarte fericiți. În continuare, cercetătorul a investigat persoanele care duceau exact viața descrisă de subiecții săi și a aflat că aceștia nu erau extrem de fericiți. Cei de la țară nu sunt nemaipomenit de fericiți, indiferent de modul în care orășenii își imaginează și idealizează viața de la țară.

Miturile legate de împlinire au multe fațete și implicații, la discutarea cărora ne vom întoarce de mai multe ori pe parcursul capitolelor care urmează. Deocamdată, ideea cea mai importantă este că împlinirea este o sursă de scopuri care poate da sens vieții multor persoane. Ea este o *idee* legată de posibile stări viitoare, care sunt adesea asociate cu o realizare idealizată și îi ajută pe oameni să interpreteze și să-și structureze activitățile prezente.

Adesea, scopurile apar sub forma ierarhiilor agregate. În condiții ideale, oamenii trăiesc în funcție de o serie de scopuri proximale care pot duce la scopuri distale alese cu mare grijă, în funcție de planul de viață al persoanei. În realitate, însă, lucrurile decurg destul de rar într-o manieră impecabilă și rațională. Oamenii ar putea urmări atingerea unor scopuri proximale care să nu ducă la atingerea unor scopuri distale, iar unele persoane s-ar putea să nu aibă deloc scopuri distale.

Un scop distal major poate oferi direcție și structură vieții unei persoane, dar de obicei, în atingerea unui scop distal este nevoie și de stabilirea unui set de scopuri proximale imediate. De exemplu, un student care își dorește să devină președintele unei companii nu va abandona pur și simplu facultatea ca să urmărească anunțurile din ziar prin care se oferă posturi de președinți de companii. Din contră, studentul va începe să se apropie pas cu pas de scopul distal, prin realizarea mai multor scopuri proximale. Aceste etape ar putea include acumularea mai multor diplome de studiu, experiența în mai multe stagii practice, obținerea unor promovări etc. Cei care au un singur scop distal major, fără scopuri intermediare, sunt mai expuși descurajării și eșecului (Bandura și Schunk, 1981).

Dintr-un scop distal pot fi obținute scopuri proximale. Însă procesul invers nu este neapărat valabil. Dacă cineva are un set de scopuri simple, proximale nu înseamnă că acestea se vor grupa într-un scop distal care să aibă sens. Este absolut posibil ca cineva să își trăiască viața de pe o zi pe alta, să câștige doar banii necesari supraviețuirii (pe care să îi cheltuiască pe haine, benzină sau droguri), încercând să își găsească tovarăși cu care să conviețuiască; sau să încerce să facă față obligațiilor și cerințelor, să câștige suficient încât să poată face față nevoilor copiilor, cheltuielilor legate de întreținerea locuinței, plății facturilor și așa mai departe. Cei care duc o astfel de viață, s-ar putea trezi într-o zi că ceva lipsește din viața lor, deoarece scopurile proximale nu se încheagă într-un scop de viață unitar și atotcuprinzător.

Putem spune, deci, că scopurile proximale și împlinirile sunt, de fapt, două tipuri de scopuri. Nu este absolut necesar ca cineva să își croiască viața pe baza ambelor tipuri de scopuri, deși multe persoane o fac. Viața poate avea la fel de mult sens, dacă este ghidată de scopuri extrinsece sau de împliniri intrinsece. Trebuie să subliniem din nou că viața unei persoane poate avea sens, chiar dacă aceste scopuri și realizări nu sunt atinse în totalitate. O persoană poate să își trăiască viața pentru împlinirea spirituală care, conform unei doctrine religioase, se va înfăptui numai după moartea persoanei respective. O astfel de viață nu duce lipsă de sens, chiar dacă este orientată spre atingerea unui scop care nu va fi realizat în timpul vieții. Ceea ce contează (din punctul de vedere al sensului vieții) este ca acțiunile prezente ale persoanei să-și extragă sensul din ideile privitoare la evenimente, stări sau rezultate viitoare.

Valoarea (Justificarea)

A doua categorie a sensului este valoarea. În celebrele eseuri despre importanța sensului vieții în psihoterapie, Viktor Frankl (1959) subliniază în primul rând rolul valorilor. La fel ca în cazul scopului, nu există nicio îndoială că ființele umane sunt foarte motivate să găsească surse de valoare și să își justifice acțiunile.

Din păcate, termenul de „*valoare*” este unul foarte vag, cu multe conotații și s-ar putea să existe persoane care să propună înlocuirea acestui termen cu cel de *justificare* sau *legitimare*. Cu toate acestea, termenul de „*valoare*” beneficiază de privilegiul de a fi cunoscut de un public mai larg. Ca și în cazul nevoii de sens, nevoia de valoare se referă la motivația omului de a simți că acțiunile sale sunt corecte, bune și justificabile. Oamenii trebuie să simtă că acțiunile lor prezente și trecute nu sunt condamnable și ofensive și vor să își vadă viața ca având o valoare pozitivă.

Convingerea persoanei că o anumită acțiune este corectă și bună este motivul pentru care o va face, la fel cum convingerea că o acțiune ar avea repercusiuni negative ne poate împiedica să efectuăm activitatea respectivă. Astfel, putem spune că valoarea este o formă de motivare. Cu toate acestea, influența valorii depășește cu mult determinarea alegerii comportamentelor întreprinse. Oamenii vor să își justifice acțiunile chiar și în cazurile în care moralitatea nu este un factor decisiv în determinarea comportamentului.

În cele mai multe cazuri, oamenii sunt motivați de interese proprii și financiare, dar trebuie, totuși, să își justifice acțiunile. Mai multe abordări psihologice (pentru o abordare critică, vezi Wallach și Wallach, 1983) și antropologice (pentru abordarea materialismului cultural, vezi Harris, 1978) au observat că scopurile practice și cele legate de interese proprii adesea premereg valorile ideologice și morale, constituindu-se în cauze ale comportamentelor. Aceste observații sunt corecte în majoritatea cazurilor; de exemplu, interesele financiare sunt adesea mai puternice decât cele morale. Cu toate acestea, oamenii trebuie să găsească anumite justificări pentru acțiunile lor. Modul în care își percep propriile acțiuni va accentua importanța justificărilor și a valorilor atribuite ulterior, chiar dacă nu acestea au fost motivele reale.

Istoria sclavagismului din sudul Statelor Unite oferă un exemplu clar pentru ilustrarea modului în care interacționează valorile financiare și cele morale. Sclavagismul a fost practicat din motive financiare, dar proprietarii de sclavi considerau necesară justificarea acestei practici. Adesea, explicațiile lor se bazau pe așa-zisele beneficii spirituale de care ar fi profitat sclavii (de exemplu, Genovese, 1976; McPherson, 1988; Rabouteau, 1978; Wyatt-Brow, 1982). Astfel, au început să considere sclavagismul ca o modalitate de a aduce lumina creștină în viața unor păgâni sălbatici, când, de fapt, practicau

sclavagismul pentru a face avere. Discriminarea femeilor oferă un alt exemplu în acest sens. Savanții vremii apărau vehement ideea că femeile au început să fie discriminate din motive economice, dar au simțit nevoia să justifice această discriminare și pe baza unor raționalizări religioase, morale și a intereselor tuturor părților implicate (de exemplu, Margolis, 1984).

Există atât valori pozitive, cât și valori negative, iar sensul vieții le implică pe ambele. Valorile negative sunt cele care interzic anumite fapte. De fapt, majoritatea regulilor morale sunt negative. Toate societățile au valori morale care descriu comportamentele acceptate. Dar dacă le studiem cu atenție, vom observa că aceste reguli ne impun ce să *nu* facem. Această înclinație spre formularea negativă a regulilor poate fi observată și în cea mai celebră listă de reguli morale a culturii occidentale, adică în Decalog. Opt dintre cele zece porunci sunt instrucțiuni explicite care ne interzic să facem anumite lucruri, cum ar fi: Să nu ucizi! Să nu furi! Dintre celelalte două, una ne impune să nu uităm de ziua de odihnă (Sabbath) și să o cinstim (adică, să nu lucrăm duminică, deci putem să o considerăm și pe aceasta ca fiind negativă, deși are și aspecte pozitive legate de partea referitoare la „a o cinsti”). Cealaltă poruncă spune să îți cinstești tatăl și mama. În termenii unor comportamente reale, aceasta este porunca cea mai neclară. Ar putea include atât reguli negative (de exemplu, să nu îți insulti părinții), cât și pozitive (să le urmezi sfaturile). Astfel, dintre cele zece porunci, opt ne spun ce să nu facem, iar celelalte două sunt destul de ambigue. Probabil că și, în alte seturi de valori morale, regulile negative au o pondere similară.

În lumina acestor valori negative, comportamentele acceptate sunt cele care evită faptele interzise. În cazul în care cineva ar fi, de exemplu, acuzat de omucidere sau de comiterea vreunui păcat, ar putea susține că, de fapt, nu a comis niciun act condamnat.

În termeni mai generali însă, bunătatea nu înseamnă simpla absență a răutății. Există și valori pozitive care fac ca anumite acțiuni să fie dezirabile, dincolo și mai presus de diverse restricții și interdicții. De exemplu, să îți împarți bunurile cu ceilalți, să îi ajuți pe ceilalți, să te rogi, să te comporți eroic etc. reprezintă în mod evident valori pozitive. În satisfacerea nevoii pentru valoare, oamenii preferă de obicei să evite încălcarea regulilor negative, dar adesea își doresc să înfăptuiască și ceva pozitiv.

Originea sistemelor morale și a valorilor. Învățații încearcă de mai multe secole să înțeleagă de unde provin bazele reale ale moralității și ale valorilor. În Europa medievală, oamenii și-au atribuit cunoștințele legate de diferențierea dintre bine și rău unor revelații divine, de exemplu Decalogului. Încet-încet, pe măsură ce se observa că și oamenii din afara religiei Iudeo-creștine aveau reguli morale similare, această concepție a fost discreditată. Pe măsură ce în Iluminism intelectualitatea s-a îndepărtat de

tradiția creștină, ea continua să creadă în diferența dintre bine și rău, dar trebuia să îi găsească o altă fundamentare.

Multe generații de învățați au încercat să conceapă moralitatea ca pe un set de principii absolute, împreună cu implicațiile lor. Probabil că abordarea cea mai faimoasă în acest sens este reprezentată de principiul imperativului categoric al lui Kant (1797). Pe măsură ce cercetătorii au început să observe că nu toate culturile au exact aceleași reguli morale, analiza filozofică a început să se îndoiască de validitatea moralității absolute, iar această abordare a început să piardă teren.

După descoperirea relativității culturale a principiilor moralei, o perioadă de timp acestea au fost considerate simple artificii ale culturilor locale, de parcă ar fi apărut accidental (similar cu moda vestimentară). S-au căutat diverse explicații, printre care se numără și cele psihologice (de exemplu, Freud, 1931; Cassirer, 1921). Această abordare a dominat în științele sociale până după al Doilea Război Mondial. Însă repulsia universală față de proiectele naziste de genocid a îndemnat din nou anumiți cercetători să considere că unele principii morale au o *oarecare* generalitate. Puțini cercetători erau dispuși să considere crimele lui Hitler acceptabile chiar și în unele sisteme morale posibile.

În ceea ce privește moralitatea, teoriile au pendulat între sublinierea similarităților și a diferențelor dintre moralitatea în diferite culturi. Este evident că toate culturile au un anumit sistem de reguli și valori morale, iar aceste sisteme sunt similare, însă există și mici diferențe între ele. Ideea centrală ar putea fi, de exemplu, că toate culturile se confruntă cu aceleași probleme când încearcă să stabilească un sistem în care oamenii pot trăi în armonie și în vreme ce aceste probleme (și soluțiile lor) pot varia într-o oarecare măsură, s-ar putea să existe suprapuneri majore între ele.

Într-adevăr, funcția comună a sistemelor morale pare să fie aceea de a facilita conviețuirea într-un mediu relativ pașnic. Crima, vătămarea celorlalți, furtul, minciuna, trădarea, diversele forme de deviere sexuală pot periclita armonia grupului. Din acest motiv societățile verifică și interzic asemenea fapte. Pe de altă parte însă, împărțirea bunurilor, ajutorarea celorlalți, apărarea propriului grup, îndeplinirea scopurilor grupului vor crește șansele grupului de a supraviețui și de a prospera. Astfel, valorile colective recomandă și încurajează aceste comportamente. Pentru a rezista, o societate trebuie să-și însușească aproximativ aceleași valori.

Aceste teme sunt tipice și pot fi regăsite în majoritatea sistemelor morale, deși din punctul de vedere al formei ele nu trebuie să fie identice. De exemplu, comportamentul sexual ar putea fi un domeniu în care regulile morale diferă cel mai mult de la o cultură la alta, chiar și de la o perioadă istorică la alta. Există mai multe sisteme posibile de comportamente sexuale viabile, fără să existe vreun set de reguli care să le fie superior celorlalte.

Elementul cel mai important pentru armonia grupului este ca toată lumea să urmeze exact aceleași reguli și tipare generale. Pudicii se pot înțelege la fel de bine între ei ca și libertinii sexuali între ei. Problemele sociale apar în momentul în care societatea încearcă să combine pudicii cu libertinii.

Este foarte dificil de stabilit modul în care au apărut regulile morale (vezi faimoasa dar controversata teorie a lui Freud, 1913). Este mult mai simplu de stabilit modul în care oamenii au învățat regulile morale. În toate limbile există cuvinte și expresii pentru bine și rău și acestea se numără printre primele cuvinte pe care le învață un copil (Cassirer, 1921). (De fapt, le învață și animalele de companie). La început, aceste cuvinte sunt asociate cu comportamente specifice care sunt fie recompensate, fie pedepsite. Mai târziu, accentul cade pe intenții și principii mai generale (cum ar fi regula de aur). În adolescență, individul poate începe să se gândească la principiile ultime, universale sau eterne, ale binelui și răului, din care se pot deduce regulile particulare.

Probabil că regulile particulare nu sunt derivate din aceste principii ultime, însă este foarte posibil ca principiile universale să fie derivate din reguli particulare. Binele și răul sunt învățate sub forma prototipurilor, prin exemple și specificități sau prin reguli, recompense și pedepse. Încercarea filozofică de a identifica principiile etice universale este, de fapt, o încercare de a impune ordine într-o mulțime de reguli morale. Însă aceste încercări nu descriu cu exactitate modul în care ele sunt însușite și nici nu corespund exact naturii reale a acestora. Multe dintre sistemele morale sunt, de fapt, un amestec de reguli individuale. Aceste sisteme morale au evoluat pentru a-i ajuta pe oameni să conviețuiască. Grupurile care nu au reușit să conceapă asemenea sisteme morale de colaborare probabil că s-au destrămat. Copiii învață la început regulile individuale, iar mai târziu le sunt explicate treptat principiile generale și cele abstracte; această succesiune reflectă probabil modul în care au apărut de fapt sistemele morale.

Expresiile de *bine* și *rău* nu se referă doar la judecăți morale, ci și la sentimente de plăcere și de neplăcere, iar acest lucru nu este o pură coincidență. Ființele umane se nasc cu capacitatea de a se simți bine și rău. Prin socializare, aceste percepții primesc etichete, după care se stabilesc asocieri între ele și regulile care le guvernează (ca și cum societatea ar vrea să îi inducă pe copii în eroare, folosind aceeași expresie pentru respectarea regulilor și pentru percepția senzațiilor de bine).

La nivel de grup, funcțiile moralității sunt clare, deoarece ele sunt necesare în cazul în care oamenii doresc să trăiască și să lucreze împreună. La nivelul individului, moralitatea deservește cele două funcții ale sensului descrise în capitolul anterior. Moralitatea îi ajută pe oameni să prezică și să controleze mediul în care trăiesc (cel mai adesea mediul social) și să își gestioneze stările afective. Un cod moral le permite membrilor unei societăți

să prezică comportamentele celorlalți: se poate conta pe o promisiune, bunurile unei persoane sunt cât de cât în siguranță și așa mai departe. Dacă urmezi regulile, poți reduce riscul de a te simți vinovat sau de a ți se face frică și poți evita pericolul de a fi ostracizat.

Astfel, moralitatea poate forma un set de motivații culturale, care în multe situații pot reprezenta opusul motivațiilor naturale. Organismele vii se nasc egoiste, iar toate ființele au tendința naturală de a căuta plăcerea și beneficiul propriu. Dacă nu sunt gestionate și menținute în limite normale, aceste tipare de interese proprii ar putea fi nocive pentru viața grupului. Moralitatea este o modalitate esențială de a păstra acest echilibru. Adesea, regulile morale sunt concepute explicit pentru a reglementa tendința de a satisface interesele proprii, mai ales în cazurile în care beneficiile unei persoane ar putea periclita viața celorlalți. De exemplu, în cazul Decalogului, interzicerea furtului sau a adulterului limitează dorința persoanei de a-și satisface interese proprii pe seama altora.

Justificarea și fundamentele valorii. Într-un subcapitol anterior, am descris ierarhiile de scopuri: cele proxime pot fi etapele constituente ale unor scopuri distale. Ierarhii similare pot fi stabilite și în cazul valorilor. O anumită acțiune poate fi corectă sau greșită prin raportarea ei la o regulă mai generală, care, la rândul ei, poate fi justificată pe baza unor principii mai generale și așa mai departe.

Cele mai evidente probleme legate de ierarhiile de valori se referă la: originea lor și la justificarea valorii lor morale.

De exemplu, să ne imaginăm o persoană care este tentată să ia paltonul alteia. Dacă ne bazăm pe principiul general că este condamnatibil să iei bunurile celorlalți, de obicei acest comportament este considerat a fi o faptă reprobabilă. Acest principiu mai general poate fi justificat pe baza principiului și mai general că nu este bine să îi faci rău celui alt, care se poate baza pe Decalog sau pe regula generală de a te purta cu ceilalți așa cum ți-ar să se poarte și ei cu tine. La fiecare nivel de explicație putem pune sub semnul întrebării bazele obligației, iar această problematizare poate continua până la nivelurile cele mai înalte. La urma urmei, de ce ar trebui să te supui poruncilor lui Dumnezeu sau să îi tratezi pe ceilalți așa cum ți-ar plăcea ție să fii tratat de ei?

Există, deci, o nevoie de o bază solidă de valori morale. Trebuie să existe ceva care să poată justifica orice acțiune fără să aibă nevoie de propria-i justificare. Acest „ceva” poate fi denumit *fundament al valorii*. Un fundament al valorii reprezintă o sursă de valoare care nu trebuie să își dobândească valoarea proprie dintr-o altă sursă, externă. Un fundament al valorii este acceptat fără justificări suplimentare.

Un fundament al valorii este un scop în sine, în sensul în care facem ceva „de dragul aceluia ceva”. Ierarhiile de justificări pot fi exprimate în termeni de motive, care sunt justificate de acțiuni efectuate de dragul altor lucruri. Un fundament al valorii este el însuși un motiv. Putem să spunem că facem anumite lucruri de dragul copiilor noștri, pentru dragoste, pentru onoare sau pentru Dumnezeu. Aceste „motive” sunt acceptate ca fundamente de valoare, deoarece nu trebuie să își obțină propria valoare de altundeva. În cele mai multe religii, de exemplu, voința lui Dumnezeu este considerată un fundament de valoare. Credinciosul poate să facă o serie de lucruri pentru Dumnezeu și nu se va întreba de ce trebuie să se supună voinței lui Dumnezeu. Voia Domnului poate astfel justifica și legitima multe alte acțiuni (sau prohibiții), dar ea nu trebuie justificată sau legitimată pe baza altor valori.

Astfel, un fundament de valoare devine o resursă culturală foarte importantă. El poate justifica un set de reguli și de interdicții și poate conferi valoare pozitivă altor acțiuni. Fără fundamente de valoare, oamenii nu ar mai vedea niciun motiv pentru care să se comporte într-un mod dezirabil din punct de vedere social. Acest lucru ar putea crea probleme, de exemplu în cazul diverselor guverne care doresc să gestioneze comportamentul cetățenilor, dar nu au baze de valoare care să justifice aceste impuneri (Habermas, 1973). Mai precis, guverne corupte care au ajuns la putere prin forță și încearcă să schimbe ordinea socială pot întâmpina în mod constant probleme în încercarea de a le oferi cetățenilor diverse justificări. Ca urmare, multe asemenea guverne s-ar putea să recurgă la opresiune, la forță armată sau la teroare instituționalizată pentru a-i constrânge pe cetățeni să le accepte politica. Cetățenii vor ajunge să susțină politica guvernului nu pentru că ar considera-o bună sau dreaptă, ci fiindcă le este frică să nu fie arestați, torturați sau răpiți. Pe termen lung, guvernele ai căror cetățeni se supun regulilor, deoarece cred că valorile promovate sunt bune și drepte, sunt mai stabile și au succes mai mare decât cele care funcționează prin intimidare. Pentru acest lucru, însă, guvernele au nevoie de fundamente eficiente de valoare prin care să dobândească siguranță și succes.

Într-o lucrare foarte importantă despre valori, Jürgen Habermas (1973) susține că modernizarea tinde să distrugă multe dintre fundamentele tradiționale de valoare, lăsând astfel societatea modernă într-o situație în care nu mai poate oferi suficiente justificări necesare supraviețuirii. Astfel, guvernele pot întâmpina probleme similare celor din exemplul anterior, care pot duce la instalarea unui conflict cu cetățenii care nu vor să coopereze. Indivizii pot resimți o prăbușire a sistemului de valori și o confuzie în ceea ce privește comportamentele adecvate. După cum susținea Habermas, fundamentele de valori sunt rare și foarte greu de creat, iar pierderea lor poate duce la instalarea crizei într-un stat. Este foarte important să înțelegem această problemă a societății moderne pentru a înțelege și modul în care

oamenii de astăzi se străduiesc să identifice ce este valoros în viața lor (ceea ce vom discuta mai pe larg în capitolele care urmează).

Un fundament de valoare creează un principiu călăuzitor pentru judecățile de valoare. În capitolul anterior, am discutat modul în care ideologiile le arată oamenilor cum să gândească și cum să evalueze evenimentele. Așadar, ideologiile au nevoie de fundamente ale valorilor. Fără un fundament solid de valori, ideologiile își pierd mare parte din putere și eficacitate, iar oamenii nu le vor urma sau folosi.

Eficacitate

A treia nevoie este aceea de sentiment al eficacității. Oamenii trebuie să simtă că, într-o anumită măsură, pot controla evenimentele. În viața de zi cu zi, nevoia de eficacitate poate adesea lua forma nevoii de a simți că ai o anumită importanță. Pe scurt, eficacitatea înseamnă să te simți capabil și puternic. Să ai o viață care să aibă sens înseamnă mai mult decât să ai scopuri și valori; trebuie să și simți că ai capacitatea de a atinge aceste scopuri și să înfăptuiești aceste valori.

Percepția eficacității este maximizată de rezolvarea eficientă a unor provocări dificile și a unor scopuri greu de atins. Dacă sarcinile de rezolvat sunt prea simple și satisfacția este redusă – dacă sunt prea dificile, și riscul unui eșec sau al sentimentului de frustrare este mai mare. O partidă de tenis sau de șah dintre un adult și un copil nu îi oferă adultului percepția unui nivel prea ridicat de eficacitate, deoarece, în asemenea cazuri, victoria se obține foarte ușor. Pe de altă parte însă, nici o partidă jucată cu un jucător profesionist sau cu un expert nu oferă prea multe oportunități pentru experimentarea eficacității. Conform estimărilor făcute de către O.G. Brim (1988), oamenii se adaptează cel mai bine în cazurile în care atingerea scopurilor necesită în mod constant o implicare de 80% din partea lor. Cercetările lui Csikszentmihalyi (1982, 1990) privind experiențele paroxistice evidențiază rezultate similare: este esențial să găsim sarcini de dificultate moderată, ca să menținem o stare de echilibru între plictiseală (indusă de sarcinile prea simple) și anxietate (indusă de sarcinile prea dificile).

Eficacitatea este strâns legată de conceptul de control. Într-adevăr, controlarea mediului înconjurător este o modalitate foarte importantă prin care ne putem testa sentimentul eficacității. Psihologii au acordat destul de multă atenție avantajelor, dinamicii și efectului pe care îl exercită controlul. Percepția eficacității poate fi considerată latura subiectivă a controlului. Motivul pentru care am optat pentru percepția eficacității și nu a controlului în discutarea nevoilor de sens se datorează faptului că, din punctul de vedere al dobândirii sensului vieții, percepția subiectivă este aspectul cel mai

important. În cazul în care o persoană ar percepe că este eficientă fără să controleze mediul înconjurător, probabil că ar simți că această nevoie îi este satisfăcută.

Eficacitatea este convingerea persoanei că deține controlul. Astfel, perceperea eficacității fără deținerea controlului este o formă de autoamăgire. Fără doar și poate, oamenii sunt atrași de iluzia controlului. Mai multe studii efectuate de Ellen Langer (1975) au identificat multitudinea de forme pe care le poate lua iluzia aceasta a deținerii controlului. În studiile ei, participanții aveau preferințe iraționale pentru biletele de loterie alese de ei, în comparație cu cele alese aleator. Pe măsură ce se apropia momentul tragerii la sorți, convingerea participanților că vor câștiga la loterie creștea într-un mod irațional. Încrederea participanților în câștigarea unui joc creștea și pe măsură ce se antrenau în jocul respectiv, chiar dacă jocul sau sarcina depindeau în totalitate de noroc sau de întâmplare.

Alte cercetări au prezentat alte forme ale iluziei controlului. De exemplu, oamenii supraestimează în mod sistematic controlul pe care îl au asupra reușitei, supraestimând și șansele atingerii scopurilor dezirabile (Alloy și Abramson, 1979; Taylor și Brown, 1988). Aceste distorsiuni nu sunt foarte mari, dar sunt foarte răspândite (Baumeister, 1989b; Taylor, 1989).

Lăsând la o parte iluzia controlului, există dovezi solide care arată că atât oamenii, cât și animalele au nevoia de control. Lipsa controlului duce la instalarea diverselor boli și chiar la moarte. Studiile experimentale efectuate pe maimuțe și pe șobolani au demonstrat că situațiile de stres care nu sunt controlabile cauzează ulcer care poate provoca moartea animalelor (vezi Brady, 1958; Weiss, 1971a, b, c). Expunerea la situații care nu pot fi controlate de individ poate avea un efect devastator din punct de vedere psihologic, care poate duce la starea denumită neajutorare învățată (Seligman, 1975).

Efectele negative ale lipsei controlului pot lua foarte multe forme subtile. Copiii care își împart dormitorul cu frații (nemaivând astfel întregul control asupra mediului înconjurător) vor abandona mai repede terminarea unei sarcini dificile (Rodin, 1976). De asemenea, s-a observat, de exemplu, că în aziluri, cei care aveau responsabilitatea îngrijirii unei plante – responsabilitate care implică efectuarea unor sarcini, dar care, în același timp, oferă și o anumită percepție asupra controlului și a eficacității – s-au simțit mai bine și au trăit mai mult decât vârșnicii care nu aveau o plantă în grija lor (Rodin și Langer, 1977).

Unul dintre studiile cele mai importante care analizează controlul a împărțit motivațiile în două categorii, și anume controlul primar și cel secundar (Rothbaum, Weisz și Snyder, 1982). Controlul primar se referă la modificarea mediului în așa fel încât să se potrivească nevoilor persoanei. Controlul secundar este exact opusul: adică se referă la modificarea persoanei pentru a se potrivi cerințelor mediului. Cei care trăiesc în sălbăcie se pot

încălzi pe vreme răcoroasă făcând un foc (control primar). În cazul în care nu reușește să controleze astfel mediul, persoana se poate adapta frigului fie dacă renunță la unele comportamente prin care ar putea pierde căldură (cum ar fi înotul sau spălatul), fie pur și simplu dacă nu se mai așteaptă să se încălzească.

O altă categorie importantă de control secundar se numește „control interpretativ” (Rothbaum și colab., 1982). Controlul interpretativ se referă la faptul că simpla înțelegere a unui fenomen îi poate oferi persoanei senzația de control chiar și în cazul în care ea însăși nu poate influența în niciun fel fenomenul în sine. Prin încercarea de a interpreta un fenomen, persoana ajunge cu timpul să îl deslușească, ceea ce va înlesni acceptarea fenomenului. Astfel, persoana se adaptează condițiilor lumii exterioare.

Am putea avea nevoi înnăscute, care să ne determine să dorim deținerea controlului. Curiozitatea, de exemplu, ar putea fi una dintre manifestările înnăscute ale nevoii de control. Desigur, asemenea tendințe ar fi adaptative și ar avea efecte benefice. Dacă, de exemplu, animalele ar avea propensiunea de a controla mediul înconjurător, ar putea trăi mai mult, s-ar putea reproduce mai bine. Prezența motivației de control și efectul acesteia la șobolani pot fi o dovadă destul de convingătoare în evidențierea originilor sale naturale, deoarece ar fi destul de dificil de dovedit că șobolanii ar fi serios afectați de cultură sau de societate. Nevoia de eficacitate, ca și nevoia de scop, ar putea proveni din motivațiile naturale.

Bazele dorinței de a deține controlul, chiar și iluzoriu, ar putea fi mai dificil de explicat, deoarece, prin definiție, iluzia de control nu are prea multe beneficii practice. Într-adevăr, în ceea ce privește partea pragmatică, iluzia controlului poate avea dezavantaje serioase (Baumeister, 1989b). Poate fi periculos să crezi că ești în siguranță, când de fapt nu ești, sau, datorită supraestimării abilităților proprii, să te implici în anumite activități care, de fapt, te depășesc.

Există două explicații plauzibile ale dorinței de a deține controlul chiar și iluzoriu. Prima explicație se referă la posibilitatea ca, în cazul ființelor umane, mecanismul care susține motivația pentru control să fie dorința de a deține controlul. Astfel, iluzia controlului este un simplu produs secundar al acestui mecanism. Această explicație seamănă cu cea în care am susținut că, în multe cazuri, bebelușii sunt simple produse secundare ale dorinței sexuale. Majoritatea mecanismelor naturale sunt într-o oarecare măsură ineficiente, iar dorința de a deține controlul ar putea fi unul similar. La urma urmei, dorința de a ne simți eficienți poate motiva în mare măsură încercarea de a controla mediul, chiar dacă este transformată ocazional în iluzia controlului.

A doua explicație se referă la faptul că iluzia controlului poate avea o importantă influență pozitivă asupra reglării emoțiilor, cea de-a doua funcție a sensului. Convingerea că deținem controlul ne face să ne simțim bine. Cei

care nu au iluzia controlului au tendința de a deveni deprimați (Alloy și Abramson, 1979; Taylor, 1989; subliniem, însă, că dovezile sunt corelaționale, deci nu putem deduce că ar exista o relație de cauzalitate). Câțiva cercetători au ajuns la concluzia că iluziile cu tentă optimistă sunt o parte indispensabilă a sănătății mentale și a adaptării optime (Taylor și Brown, 1988).

Unul dintre exemplele cele mai interesante privind beneficiile subiective ale controlului iluzoriu a fost oferit de un experiment binecunoscut în domeniul stresului (Glass, Singer și Friedman, 1969, experimentul 2). Participanții la acest experiment au încercat să rezolve probleme în timp ce au fost expuși la niște zgomote puternice, neplăcute și neașteptate. Rezolvarea problemelor în aceste condiții este foarte stresantă, iar majoritatea participanților au resimțit efecte secundare negative timp de o oră după întreruperea expunerii la zgomot. Printre aceste efecte negative se numără scăderea toleranței la frustrare, diminuarea capacității de concentrare și emoții neplăcute.

Cercetătorul care conducea acest experiment le-a spus câtorva dintre participanți (aleși aleator), înaintea începerii experimentului, că pe masa de lucru se află un buton prin care pot reduce intensitatea zgomotului. Le-a mai spus că, deși există această posibilitate, ar prefera să nu se folosească de ea – dar dacă zgomotul devine insuportabil, au posibilitatea de a reduce intensitatea acestuia. Acești participanți au fost semnificativ mai puțin deranjați de zgomot, fără să prezinte niciun fel de efecte negative. În mod paradoxal, niciunul dintre ei nu a apăsă butonul respectiv. De fapt, butonul nici nu fusese activat – deci chiar dacă ar fi apăsă butonul, nu s-ar fi întâmplat nimic.

Astfel, acestor participanți li s-a creat condiția care îi făcea să creadă că dețin controlul. În mod fals, acestor participanți li s-a spus că au posibilitatea de a controla sursa stresului, dacă simt că este nevoie. Această convingere falsă în abilitatea de a controla situația a îmbunătățit semnificativ capacitatea de a face față stresului, în așa fel încât acesta să aibă efecte negative minime. Implicațiile acestui lucru reflectă faptul că iluzia controlului are efecte pozitive asupra confortului emoțional al persoanei.

Valoarea propriei persoane

A patra și ultima nevoie este cea de a simți că propria persoană este valoroasă. Ființele umane trebuie să găsească sens vieții lor, în așa fel încât ei să apară într-o lumină favorabilă. În realitate, această nevoie se manifestă de obicei prin identificarea unui aspect prin care persoana se poate simți superioară celorlalți. Încercarea de a deveni superior celorlalți poate fi partea constitutivă a multor acțiuni, de la încercarea de a stabili un statut social

la fandoseală, de la competiții sportive la bârfă, de la prejudecăți rasiale la negocierea salariului.

Mai precis, nevoia noastră reprezintă încercarea de a găsi o bază pentru valoarea pozitivă a propriei persoane. Ființele umane caută criterii potrivit cărora se pot considera bune și îi pot convinge pe ceilalți că au valoare pozitivă. Este o nevoie umană să fim respectați – atât de noi înșine, cât și de ceilalți.

Nevoia de a ne considera persoane valoroase se suprapune într-o oarecare măsură peste nevoia de valoare. Percepția valorii pozitive a propriei persoane este, de obicei, asociată cu sentimente de virtute și cu faptul că persoana merită să fie recompensată. Dar nevoia de a ne percepe propria persoană ca fiind valoroasă este diferită de nevoia de valoare. Anumite surse importante de valoare a propriei persoane, cum ar fi de exemplu percepția superiorității rasiale sau realizările în carieră, nu au prea mare legătură cu valorile morale. Ba chiar mai mult, valoarea propriei persoane și valorile morale pot uneori deveni valori conflictuale. De exemplu, în cazul cuplurilor care intenționează să divorțeze, posibilitatea de a fi abandonat sau respins este o lovitură mult mai mare dată percepției valorii propriei persoane decât abandonarea celuilalt – dar cel care își părăsește consortul/consoarta va trebui să înfrunte un sentiment mai puternic de vinovăție (Vaughan, 1986). Pe măsură ce cuplurile încearcă să rezolve problema responsabilizării pentru despărțire, ambele părți trebuie să își asume fie prestigiosul rol al celui care părăsește dar suferă din cauza vinovăției, fie rolul mai inocent dar umilitor de a fi cel părăsit. Este vorba de fapt de o alegere între virtute și valoarea propriei persoane. Cercetările recente au demonstrat că oamenii preferă să își păstreze valoarea propriei persoane, chiar dacă trebuie să-și asume vinovăția: după despărțire, numărul persoanelor care susțin că au fost inițiatorii despărțirii este mai mare decât al celor care susțin că au fost părăsiți (Hill, Rubin și Peplau, 1979; Vaughan, 1986, p. 186). (Desigur, nevoia de a ne justifica nu se poate nega pur și simplu; de obicei, încercăm să reducem sentimentele de vinovăție prin diverse metode, cum ar fi explicațiile care justifică abandonarea relației; pentru mai multe detalii, vezi Vaughan, 1986).

Un număr impresionant de studii arată că oamenii folosesc foarte multe strategii ca să-și mențină intactă valoarea propriei persoane (Baumeister, 1972; Darley și Goethals, 1980; Jones în curs de publicare; Swann, 1987; Zuckerman, 1979). Totuși, avem motive să credem că această problemă atinge apogeul în Statele Unite ale Americii. Poate că valoarea propriei persoane nu reprezenta o problemă specifică în trecut, așa cum se întâmplă și acum în alte culturi. Acest lucru nu înseamnă că nevoia de valoare a propriei persoane ar fi fost absentă din viața omului; probabil, ea a fost întotdeauna la fel de importantă. Dar în acele vremuri valoarea propriei persoane nu era afectată de incertitudinile și de instabilitatea vieții omului occidental

modern. În unele societăți din trecut, valoarea propriei persoane reprezenta o cantitate determinată. Majoritatea acestor societăți aveau ierarhii foarte bine definite și delimitate, iar propria valoare a unei persoane depindea în mod direct de rangul ei în această ierarhie. Aristocrații nu aveau nevoie să își dovedească superioritatea, iar țăranii nu ar fi putut devansa aristocrații, oricât s-ar fi străduit. În lipsa unei astfel de ierarhii sociale ferme, valoarea propriei persoane a individului modern este mereu în cumpănă și într-o stare de renegociere neconținută. Din acest motiv, în prezent, valoarea personală a omului este într-o stare de „nesiguranță perpetuă” (Derber, 1979, p. 90).

Variatatea și specificitatea unor strategii moderne de creștere a valorii propriei persoane pot fi atribuite acestei nesiguranțe și incertitudini permanente. De exemplu, una dintre cele mai celebre povești ale anilor '80 este legată de scandalurile din jurul emisiunilor religioase televizate, în care predicatori care apăreau în media au fost expuși și umiliți public. Jim Bakker a fost implicat în relații sexuale extraconjugale cu femei și bărbați, iar tranzațiile financiare ilegale au dus la condamnarea predicatorului la 45 de ani de închisoare. Aceste scandaluri au fost foarte umilitoare pentru Tammy Faye, soția predicatorului, care trebuia să îndure în primul rând dezvăluirile publice ale escapadelor sexuale ale reverendului, pe urmă informațiile legate de delapidări. Tammy Faye a devenit ținta glumelor din mass-media, care se preocupa exagerat de mult de aspectul ei. Colac peste pupăză, Jessica Hahn, cea care a inițiat avalanșa de dezvăluiri despre viața indecentă a predicatorului, a fost intervievată și prezentată pe larg în revista *Playboy* – demn de menționat este faptul că, în interviu, ea a rostit memorabilul enunț legat de stima de sine „Nu sunt o târfă” (efectul enunțului a fost oarecum diminuat de nudul Jessicăi atașat interviului). Puteți să vă imaginați cum s-a simțit soția predicatorului, când amanta acestuia a fost prezentată de mass-media ca un sex simbol autentic. Cu toate acestea, Tammy Faye a reușit să își refacă valoarea propriei persoane în momentul în care a evaluat nudurile amantei soțului. Considerând-o „prea slabă” și „vulgară”, Tammy Faye a început să se privească într-o lumină mai favorabilă (Jahr, 1990).

Trebuie să subliniem din nou, că, pe vremuri, ierarhiile sociale ferme ofereau un etalon stabil pentru evaluarea valorii propriei persoane, satisfăcând astfel această nevoie de sens (cu excepția celor de la nivelul inferior al ierarhiei). La fiecare nivel din ierarhie, oamenii se puteau simți superiori celor din nivelurile inferioare. Aceste surse solide de valoare a propriei persoane aveau o semnificație imensă pentru oameni. Prin raportarea la aceste stratificări sociale clar stabilite, oamenii puteau face față mișcărilor sociale (mai ales cei din clasele superioare) care le-ar fi putut amenința valoarea propriei persoane. Chiar și după ce și-a pierdut aproape toată influența socială, politică și privilegiile economice, nobilimea a continuat

să lupte pentru menținerea recunoașterii superiorității sale înnăscute (de exemplu, Sennett, 1974).

La fel, ascensiunea clasei de mijloc a însemnat mai mult decât câștig financiar, deoarece a modificat criteriile de stabilire a valorii proprii persoane. Pentru a fi acceptați și considerați persoane „de elită”, mulți au început să își însușească stilul comportamental și moda înaltei societăți (Sennett, 1974). Școlile speciale le-au învățat pe fete cum să se comporte ca doamnele din înalta societate. Clientela acestor școli provenea în mare parte din clasa de mijloc, care dorea să pătrundă în societatea de elită, măritându-și fiicele cu reprezentanți ai acestei clase.

La celălalt capăt al ierarhiei, cei săraci se agățau de superioritatea lor față de sclavi, iar cei care deveneau oameni liberi accentuau diferențele dintre valoarea propriei lor persoane și cea a foștilor tovarăși, rămași sclavi (Patterson, 1982). La începutul Războiului Civil, sudiștii s-au confruntat cu o problemă specifică: cum să mobilizeze țărani albi ca să lupte de partea sclavagiștilor în condițiile în care aceștia nu aveau nimic de câștigat de pe urma luptei. Strategia aleasă a fost următoarea: au avertizat populația albă că abolirea sclavagismului ar duce la egalizarea drepturilor negrilor cu cele ale albilor, ceea ce, automat, ar fi însemnat o pierdere gravă a stimei de sine a albilor (McPherson, 1988).

Și în era noastră putem regăsi exemple similare, grăitoare pentru dorința țaranului liber de a sublinia diferența dintre el și iobag (sclav). Un studiu recent a evaluat pierderea valorii proprii persoane la directorii executivi care au fost concediați. Unii dintre ei s-au alăturat unor grupuri de sprijin, s-au înscris în cluburi ca să se ajute reciproc și să se consoleze. După ce un membru găsește un loc de muncă, de obicei adoptă o atitudine disprețuitoare față de restul grupului, care încă nu și-a găsit loc de muncă (Newman, 1988). Astfel, după ce o persoană „scapă” dintr-o poziție asociată cu o valoare redusă a propriei lor persoane, ea va dori să sublinieze distanța dintre ea și cei care au rămas în urmă.

Valoarea propriei persoane poate avea baze atât individuale, cât și colective. Identitatea persoanelor depinde în mare măsură de afilierea la un anumit grup sau la o anumită categorie. Un fundament colectiv al valorii proprii lor persoane se referă la apartenența la o categorie superioară (superioritate stabilită prin comparația cu alte categorii de oameni). Acest lucru este ilustrat de exemplul anterior, în care am discutat despre apartenența la o clasă socială ca sursă de valoare personală. În schimb, bazele individuale ale valorii proprii persoane se referă la compararea persoanei cu alți membri din același grup. Oamenii se pot compara cu alte persoane cu care seamănă din anumite puncte de vedere, de exemplu, dacă au aceeași meserie, vârstă sau origine. Pentru a face asemenea comparații, este nevoie de măsurători mai

riguroase care depășesc simpla apartenență la grup. Evaluarea performanței poate fi o metodă eficientă de comparare a persoanelor în cadrul unui grup.

Diferențele dintre bazele individuale și colective ale valorii proprii persoane pot fi evidențiate excelent prin exemplul unui jucător obișnuit de baseball din liga profesionistă. Societatea actuală apreciază foarte mult sportivii profesioniști, iar prin apartenența la liga profesionistă, acest sportiv ar trebui să aibă un nivel ridicat al valorii proprii persoane, atâta timp cât ia în considerare bazele colective ale acestei valori. Jucătorii din liga profesionistă sunt mai apreciați decât vânzătorii, șoferii de camion, muncitorii de uzină, jucătorii din ligi inferioare și așa mai departe. Pe de altă parte, dacă o astfel de persoană ar iniția o comparație la nivel individual, nivelul valorii proprii persoane ar putea scădea. În comparație cu alți membri din aceeași categorie – adică cu ceilalți jucători din liga profesionistă de baseball – s-ar putea să nu fi avut performanțe la fel de bune, iar greșelile și neajunsurile din timpul campionatului vor fi documentate minuțios în analele baseballului. Probabil, ambele surse de valoare a proprii persoane sunt importante pentru acest individ, dar putem bănuși că va prefera valoarea proprii persoane bazată pe comparații colective!

În general, oamenii se simt în siguranță dacă viețile lor oferă mai multe modalități prin care se poate satisface nevoia de sens. Dacă ne-am baza pe o singură sursă, ne-am expune unor riscuri ridicate în fața pierderilor și a amenințărilor (vezi Linville, 1985, 1987). Astfel, putem presupune că persoanele care dobândesc valoarea proprii persoane din surse multiple vor reuși să gestioneze mai bine eșecurile și piedicile. O serie de studii par să susțină această ipoteză. De exemplu, atât bărbații, cât și femeile au o stimă de sine mai scăzută în momentul în care sunt înșelați de partenerul de viață (de exemplu, Lawson, 1988; Pines și Aronson, 1983). Dacă luăm în considerare ego-ul masculin și stigmatul atașat soțului înșelat, ne-am putea aștepta ca bărbații să sufere mai mult în urma infidelității decât femeile. Dar se pare că exact inversul situației este adevărat: femeile de astăzi sunt mult mai posesive din punct de vedere sexual decât bărbații (Blumstein și Schwartz, 1983). Explicația ar putea să rezide în faptul că valoarea personală a bărbaților provine mai cu seamă din succesul profesional, în timp ce dragostea și familia sunt sursa primară a valorii proprii persoane în cazul femeilor.

Chiar mai mult, femeile care nu au un loc de muncă în afara căminului sunt cele mai posesive (din punct de vedere sexual) și cele mai geloase (Blumstein și Schwatz, 1983). În cazul în care o femeie are o carieră, ea este mai puțin amenințată de infidelitatea soțului, deoarece are și o altă sursă de valoare a proprii persoane. Nestatornicia soțului nu invalidează valoarea ei ca persoană¹.

Despre nevoi nesatisfăcute

În subcapitolul anterior, am vorbit despre cele patru nevoi de sens. În cazul în care există într-adevăr nevoi, atunci cei care nu reușesc să le îndeplinească ar trebui să prezinte niște semne ale neîmplinirii – frustrare, disconfort fizic/emoțional, nemulțumire sau instabilitate. În acest subcapitol, vom discuta pe scurt cazul persoanelor care nu reușesc să satisfacă cele patru nevoi pentru sens.

Evident, ipoteza centrală este că cei care pierd o modalitate de bază de a satisface nevoia de sens vor încerca să remedieze cumva acest deficit. Când am început să scriu acest volum, am presupus că cei care pierd o modalitate prin care pot conferi sens vieții lor vor încerca imediat să găsească o nouă sursă prin care pot compensa această pierdere. Însă literatura de specialitate a infirmat presupunerea mea. Se pare că, în momentul în care o persoană este privată de posibilitatea de a construi sens, ea va încerca să găsească sens prin activarea celorlalte surse de sens de care dispune. Persoana va încerca să rafineze aceste surse ca să reușească să facă față pierderii. Doar în cazul în care sursele deja existente sunt total nepotrivite pentru obținerea sensului, oamenii vor ajunge să caute surse noi. Desigur, în perioadele în care nu reușim să găsim sens și nu reușim să satisfacem nevoile de sens, putem deveni foarte deschiși la identificarea unor surse noi de sens, deși la început se pare că nu pornim în mod conștient în căutarea lor.

Pierderea scopului

Oricât de surprinzător ar părea, este extrem de dificil să găsim oameni care pur și simplu nu au niciun scop în viață. De obicei, privările de scop sunt însoțite și de alte pierderi.

Un exemplu excelent pentru a ilustra natura multidimensională a pierderii este destinul prizonierilor din lagărele de concentrare naziste din cel de-al Doilea Război Mondial. De fapt, Viktor Frankl (1959) și-a dezvoltat teoria inovativă asupra găsirii sensului în viață pornind de la observațiile sale din aceste lagăre. Frankl a ajuns să fie absolut convins de faptul că, pentru a supraviețui, omul are nevoie de un scop, iar privarea completă de scop poate duce la moartea persoanei.

Concentrarea prizonierilor în lagărele naziste i-a depozat pe majoritatea acestora de scopurile care le conturau viața de până atunci: și-au pierdut locul de muncă, locuințele, au fost ruși de familie, prieteni și vecini și așa mai departe. Totuși, unii dintre prizonieri au reușit să identifice anumite scopuri: de exemplu, cel de a supraviețui și de a crește cât mai mult șansele supraviețuirii prin procurarea de hrană, încercarea de a obține informații

utile, încercarea de a găsi un loc de muncă în cadrul lagărului care putea spori șansa supraviețuirii, adunarea unor bunuri care puteau fi schimbate pe alimente și așa mai departe. Alții au reușit să identifice scopuri superioare. Au existat persoane care și-au propus să observe tot ceea ce se petrecea în lagăr cu scopul de a povesti lumii ororile faptelor comise. Astfel, supraviețuirii i s-a conferit un sens mai larg, superior.

Alți prizonieri, în schimb, nu au reușit să își direcționeze viața în așa fel încât să reușească să facă față acestor scopuri opresive. Frankl a observat că cei care și-au pierdut scopurile în viață au început să se deterioreze atât din punct de vedere fizic, cât și mental, ceea ce le cauza de multe ori moartea. În opinia lui, această stare de pasivitate, de resemnare lipsită de vreun scop putea fi destul de repede recunoscută de către ceilalți prizonieri și era considerată o stare extrem de alarmantă.

Dacă aceste dovezi ar fi puțin mai clare, ar putea oferi un suport extrem de elegant teoriei conform căreia scopul este o nevoie în viața omului, iar privarea de scop poate duce la moarte. Din păcate, dovezile nu sunt concludente în acest sens. În primul rând, dacă scopul omului este supraviețuirea, atunci este destul de simplist să spunem că, pe măsură ce ne abandonăm scopurile în viață, scad și șansele noastre de supraviețuire. Acest lucru nu implică faptul că abandonarea tuturor celorlalte scopuri (altele decât supraviețuirea) ar amenința supraviețuirea în egală măsură. Dovezile ar fi mult mai concludente dacă s-ar referi la persoane în cazul cărora scopul ar viza altceva, nu supraviețuirea.

O a doua problemă majoră se referă la faptul că lagărele de concentrare privau oamenii de mai mult decât de un singur scop. Valoarea personală a prizonierilor a fost amenințată sistematic în diverse moduri și probabil că aveau puține oportunități de a menține un nivel optim de autoeficacitate. De asemenea, majoritatea prizonierilor sufereau de malnutriție și de suprasolicitare. Nu putem fi siguri că privarea de scop ar fi fost cauza morții acestor prizonieri, așa cum susținea Frankl.

Dovezi mai concludente privind efectele privării de scop sunt oferite de cercetările lui Daniel Levinson (1978) privind dezvoltarea adulților (de gen masculin). Rezultatele cercetărilor lui Levinson arată că majoritatea bărbaților își organizează prima parte a vieții adulte în jurul unor scopuri precise legate de carieră. În jurul vârstei de 30 de ani, aceștia se dedică atingerii acestor scopuri, proces pe care adesea l-au descris în termenii succesului și ai promovării. Aceste scopuri nu sunt exclusiv extrinsece, deoarece mulți bărbați cred că dacă le ating, se vor simți împliniți și vor trăi fericiți până la adânci bătrâneți.

În jurul vârstei de 40 de ani, majoritatea bărbaților incluși în studiul lui Levinson au trăit criza deziluziei. Cei mai mulți dintre ei au ajuns să înțeleagă că nu vor atinge niciodată scopurile care le ghidaseră viața de până

atunci. O parte dintre ei și-au atins scopurile propuse, doar ca să ajungă la concluzia că succesul obținut nu semăna deloc cu așteptările lor. De fapt, nu au ajuns să trăiască fericiți până la adânci bătrâneți. În ambele situații, s-a instalat criza vârstei de mijloc. Tema centrală a acestei tranziții se referea la faptul că acești bărbați trebuiau să își restructureze și să-și regândească viața, deoarece scopurile care dăduseră sens vieții lor până în acel moment și-au pierdut viabilitatea.

Dovezile legate de această tranziție de la o etapă de viață la alta se potrivesc foarte bine cu ipoteza potrivit căreia oamenii au nevoie de scop în viață. Pierderea scopului poate avea efecte profund negative, inducând niveluri considerabile de frustrare, incertitudine și nefericire. Mai mult decât atât, Levinson a observat că acești bărbați au început să-și restructureze viața în jurul unor scopuri noi. Un tipar specific este accentuarea importanței vieții personale și de familie. Alți bărbați au început să își caute activități de relaxare, noi relații romantice, în timp ce doar câțiva au început reorientarea în carieră.

Un lucru demn de menționat este faptul că cel mai des acești bărbați au început să acorde mai multă importanță vieții de familie. În majoritatea cazurilor, aceștia aveau familie deja la vârsta de 30 de ani, dar nu obțineau sens exclusiv din familie. Doar în cazurile în care scopurile legate de carieră și-au pierdut viabilitatea, familia a început să devină sursa primară de împlinire. Astfel, primul răspuns la pierderea scopului nu a fost încercarea de a găsi un nou scop, ci încercarea de a extrage sensul dintr-o sursă deja prezentă în viața persoanei – urmată de încercarea de a extrage din ce în ce mai mult sens din aceasta. În mod similar, noile activități de relaxare implicau adesea interese sau înzestrări de mult prezente, dar care nu erau neapărat activate și care au fost transformate ulterior în surse centrale de sens în viața individului.

Cercetările lui Eric Klinger (1975, 1977) au oferit noi dovezi privind modul în care oamenii renunță la realizarea anumitor scopuri. Aceste dovezi confirmă ipoteza potrivit căreia oamenii au nevoie de scopuri în viață. La început, când atingerea unui scop este amenințată, oamenii depun un efort suplimentar semnificativ pentru atingerea scopului respectiv. Blocarea atingerii unui scop poate duce la obsesia de a atinge scopul respectiv (1977, p. 144). Această perioadă este urmată de una în care persoana devine furioasă și frustrată, stare însoțită uneori de neîncredere. Abandonarea atingerii scopului este adesea asociată cu stări depresive, pesimism și apatie.

În sfârșit, putem spune că dovezile arată că ființele umane au nevoie să știe că viața lor are un scop. Când suntem privați de scop sau scopul și-a pierdut funcția de a-i conferi sens vieții, trecem prin stări foarte neplăcute, după care încercăm să găsim noi scopuri care să ne contureze viața și activitățile zilnice.

Lipsa valorii și a justificării

Prin lipsa valorii înțelegem incapacitatea persoanei de a-și justifica acțiunile (un alt tip de lipsă de valori este lipsa surselor de valori pozitive sau criza fundamentelor valorilor – acestea fiind caracteristici ale vieții moderne, vor fi tratate mai amănunțit într-un capitol ulterior). Așa cum am sugerat mai devreme, una dintre modalitățile cele mai eficiente de a gestiona emoțiile este să ne comportăm acceptabil sau justificabil din punct de vedere moral. Dacă această prezumție este adevărată, atunci cei care consideră că au comis păcate sau acte care nu pot fi justificate ar trebui să se simtă vinovați sau să aibă stări afective negative.

Desigur, specia umană este de cele mai multe ori foarte iscusită în raționalizarea comportamentelor morale contestabile. În consecință, va fi destul de greu să găsim un grup de oameni care să-și considere fără rezerve faptele ca fiind abominabile. Nu am putea, de exemplu, examina un grup de criminali, deoarece majoritatea vor pleda în favoarea nevinovăției lor sau vor aduce măcar câteva argumente prin care să încerce să-și justifice actul criminal. Totuși, capacitatea de a găsi explicații plauzibile este o abilitate umană foarte relevantă, deoarece sugerează că nevoia de a ne justifica faptele este extrem puternică. Ființele umane sunt înclinate să distorsioneze, să uite sau să interpreteze eronat propriile fapte, doar ca să le transforme în acte justificabile (de exemplu, Greenwald, 1980; Baumeister, Stillwell și Wotman, 1990).

Două dintre valorile cele mai puternice ale societății noastre se referă la interdicerea categorică a omuciderii și la grija pe care mama o poartă copilului ei. Actul cel mai înfiorător posibil ar fi ca o mamă să își ucidă copilul, iar o raționalizare obișnuită nu ar putea ajunge la o explicație acceptabilă a unui asemenea act. Astfel, femeile care și-au omorât copilul reprezintă un grup potrivit pentru investigarea modului în care reacționează oamenii în situațiile în care nu reușesc să găsească justificări acceptabile faptelor lor. Un studiu fascinant pe asemenea femei a fost cel condus de Jill Korbin (1986, 1987, 1989).

Nu există niciun fel de dubii că aceste femei nu puteau să justifice faptul că și-au omorât propriul copil. Toate femeile incluse în studiul lui Korbin erau conștiente de faptul că au comis unul dintre cele mai grave acte criminale imaginabile în societatea noastră. Aceste femei s-au simțit condamnate de către toată lumea, în același timp condamându-se ele însele. De fapt, în închisoare, aceste „ucigașe de copii” erau considerate speța cea mai joasă, fiind expuse abuzului și ostilității celorlalți deținuți.

Toate femeile incluse în studiu prezentau tipare de agresivitate față de copil și înainte de evenimentul care a dus la moartea acestuia. Nevoia de justificare a reieșit în modul în care aceste femei au gestionat faptul că

își agresaseră copilul și înainte de a-l omorî. Într-un fel sau altul, au reușit să reducă sau chiar să elimine sentimentul de vinovăție pentru faptul că și-au abuzat propriul copil. Multe dintre deținute s-au adresat mamei sau partenerului de viață, exprimând regretul pentru faptul că și-au bătut sau maltratât propriul copil. În repetate rânduri, bunica sau partenerul de viață au răspuns prin recunoașterea faptului că, uneori, este foarte dificil să crești un copil, deși, în majoritatea cazurilor, au insistat ca mama să nu mai recurgă la asemenea metode de disciplinare a copilului. Astfel, femeile au obținut o justificare parțială (este greu să crești un copil; deci ceea ce ai făcut poate fi înțeles și poate fi iertat, dacă nu se va repeta).

Aceste răspunsuri au simultan și funcția de a deconstrui evenimentul, definindu-l ca un incident unic, izolat, atipic și nu ca un element dintr-un tipar repetat frecvent, reducând astfel drastic implicațiile tulburătoare ale evenimentului. Abuzul este scos din context, pierzând astfel o parte din semnificația pe care o comportă, mai ales ideea că femeia este un agresor de copii. În acest fel, evenimentul devine mult mai tolerabil.

Fiind curioase de modul în care va reacționa medicul, o parte dintre femeile investigate chiar și-au dus copilul la tratament medical. În multe cazuri, medicul s-a concentrat asupra tratării rănii copilului, fără să investigheze cauza acesteia. O astfel de abordare a copilului agresat reușea să convingă femeia că ceea ce făcuse nu era o faptă condamnabilă. La urma urmei, își dusesese copilul la medic, fără să ascundă rănilor, iar medicul nu i-a reproșat că ar fi o mamă rea. Multe persoane privesc medicii ca pe niște atotștiutori, niște semizei, iar acceptarea implicită a rănilor copilului calma în cele mai multe cazuri neliniștile mamei.

Lipsa unei reacții din partea medicului avea un efect foarte puternic asupra mamei, având într-un fel rolul de a o absolvi implicit de orice vină. De fapt, în mai multe cazuri, mama își dusesese copilul la medic când acesta avea nevoie de tratament pentru abuzurile provocate, dar de fiecare dată la medici diferiți. Niciunul dintre aceștia nu a condamnat-o sau nu i-a reproșat fapta, iar acest consens în comportamentul diverșilor medici a convins-o de faptul că nu comisese niciun act reprobabil și că nu era o mamă rea. Desigur, ideea din spatele acestei strategii era tocmai evitarea observării de către medic a frecvenței cu care mama își vătămase copilul, deoarece fiecare dintre pediatri consultase copilul doar o singură dată. Prin această strategie, mama își asigura imaginea imaculată.

În timpul agresiunii, aceste mame reușeau să nege implicațiile faptei lor și să se convingă că ceea ce făcuseră era justificabil și poate chiar acceptabil. Astfel, ele reușeau să reducă treptat importanța sau să uite abuzurile anterioare, negând în același timp și faptul că ar putea exista un tipar de comportamente care se agravau. Rezistența fizică a copiilor probabil că facilita menținerea acestor explicații, deoarece, la aceste vârste fragede,

rănilor și oasele rupte se vindecă destul de repede. În consecință, aceste femei puteau să se considere în continuare mame bune.

Un copil mort, însă, nu poate fi vindecat; moartea lui nu poate fi nici bagatelizată, nici uitată. Practic, trecerea de la abuzul de minori la omucidere poate însemna depășirea unei limite, mai ales dacă abuzul continuă de mai mult timp și se agravează treptat. În realitate, însă, această diferență de nuanță nu poate fi neglijată, dacă ne gândim la ceea ce aceste femei puteau nega sau distorsiona. Toate strategiile femeii de a se minți au devenit brusc ineficiente în momentul în care copilul a murit din cauza abuzului provocat tocmai de ea, iar structura strategiilor prin care își justifică faptele s-a prăbușit. Nevoia de a se justifica și a-și legitima faptele i-a fost retezată dintr-o dată.

Nu este deloc surprinzător că aceste femei se aflau într-o stare deplorabilă, suferind de agonia vinovăției și de un amalgam de emoții negative intense. Nefericirea copleșitoare a acestor femei dovedește nevoia umană pentru justificare – justificarea fiind unul dintre mecanismele centrale prin care ne putem gestiona stările afective.

Pe de altă parte, însă, este foarte interesant și modul în care aceste femei încercau să facă față propriilor acte, care nu puteau fi nicidecum justificate. Aproape toate femeile incluse în studiul lui Korbin au menționat că își doreau să mai aibă copii după ce vor fi eliberate, crezând că de această dată vor reuși să fie într-adevăr mame bune. Aceste femei încercau să își răscumpere vina printr-o o faptă bună, justificabilă, apreciată cultural - prin nașterea unui nou copil.

Desigur, citind interviurile, cu greu am putea privi cu optimism încercările acestor femei de a fi pe viitor părinți buni. Nici viitorul acestor copii încă nenăscuți nu este de invidiat. Totuși, ideea este că aceste femei vroiau din răspuț să își răscumpere actele abominabile, nejustificabile. Credeau că o pot lua de la început cu un nou copil, pe care îl vor putea crește (sperau ele), fără să îi provoace vreun rău.

Cu un nou copil pe care să îl crească așa cum ar trebui să facă o mamă bună, ar putea nega implicațiile cele mai crunte ale uciderii primului copil. Femeia și-ar putea dovedi că, în realitate, nu este un ucigaș de copii, deoarece *ar putea și va crește* un copil în condiții normale, oferindu-i dragostea și îngrijirea maternă corespunzătoare. Astfel, sensul morții copilului ar putea fi măcar parțial deconstruit, iar femeia ar putea considera evenimentul ca fiind unul izolat, un fapt unic, care nu ar face parte dintr-un tipar general, absolvind-o de vină. Această reacție confirmă ipoteza potrivit căreia oamenii simt nevoia să se justifice și să găsească valoare în și pentru viața lor.

Dorința acestor ucigașe de copii de a face față faptei lor prin nașterea unui alt copil ilustrează modul în care oamenii reacționează la pierderea sensului. Aceste femei nu încercau să găsească sensuri total noi, cum ar fi implicarea în activități de voluntariat, de exemplu. Dimpotrivă, pierzând

modalitatea de a se justifica și a dovedi că de fapt au fost mame bune, ele doreau să restabilească sensul pierdut, încercând să își dovedească, de fapt, că ar putea fi mame bune.

Pierderea eficacității

Pierderea sentimentului de eficacitate este adesea problematică și, uneori, de-a dreptul traumatică. Puțini cercetători se îndoiesc de faptul că o asemenea pierdere ar putea avea consecințe devastatoare. Așa cum am menționat mai înainte, chiar și animalele aparținând unor specii inferioare suferă de sindromul neajutorării învățate în momentul în care nu își mai pot controla mediul înconjurător (de exemplu, Seligman, 1975). Primele încercări de a investiga învățarea neajutorată în cazul oamenilor au eșuat (de exemplu Roth și Bootzin, 1974), probabil datorită faptului că ființele umane se așteaptă să fie mereu în control și, în cazul în care pierd controlul, încearcă imediat să și-l recâștige. Dacă automatul vă înghite banii, încercați din răspuțeri să *convingeți* mașinăria să colaboreze cu dumneavoastră. Însă alte date arată că perioade îndelungate sau intense de ineficacitate pot induce sentimentul de neajutorare învățată și în cazul ființelor umane (de exemplu, Roth și Kubal, 1975; vezi Abramson, Seligman și Teasdale, 1979 sau, pentru o trecere amplă în revistă, vezi Seligman, 1975; pentru controverse sau interpretări alternative, vezi, de exemplu, Frankel și Snyder, 1978).

Conceptul libertății personale este strâns legat de cel al eficacității, deoarece ambele implică într-o oarecare măsură percepția controlului asupra mediului înconjurător (vezi Wortman și Brehm, 1975). În momentul în care oamenii percep o restricționare a opțiunilor comportamentale, de obicei reacționează prin încercarea de a redobândi și a reîntregi această libertate (de exemplu, Brehm, 1966). Trebuie să subliniem din nou că se pare că percepția eficacității este o nevoie, deoarece, în momentul în care omul este privat de sentimentul eficacității, încearcă imediat să restabilească un nivel minim de control.

Psihologii clinicieni au interpretat diverse tipare de comportament anormal ca fiind cauzate de pierderea percepției eficacității și de încercarea de a o redobândi. Un exemplu interesant în acest sens este analiza recentă a lui Susie Orbach (1986) cu privire la anorexia nervoasă, tulburare care implică un tipar comportamental în care persoana se înfometează. În opinia lui Orbach, din cauza unor motive socio-culturale sau a unor factori de personalitate, multe femei se simt în general neajutate și ineficiente. În consecință, răspund la aceste percepții prin încercarea de a controla cantitatea alimentelor consumate, dobândind sentimentul că își pot controla organismul și își pot manipula conștient apetitul natural. Orbach subliniază

că acest tip de răspuns se potrivește cu temele generale de socializare la femei, specifice culturii occidentale (în culturile vestice, femeile sunt învățate de la vârste fragede să își reprime dorințele și să își determine organismul să se conformeze standardelor impuse din exterior).

Din acest motiv, anorexia nu este *pierderea* poftei de mâncare (traducerea literală a termenului latin ar fi pierderea poftei de mâncare), ci, mai degrabă, *stăpânirea* poftei de a mânca (Orbach, 1986, p. 100). Femeia anorectică este obișnuită să se simtă o ratată, incapabilă să atingă un scop care să aibă sens în viață. Capacitatea ei de a-și reprima pofta de mâncare, în schimb, i se pare o realizare extraordinară, ceea ce reprezintă ideea centrală din spatele anorexiei. Multe femei anorectice menționează o frică constantă de „pierdere a controlului”, ceea ce depășește teama de a mânca compulsiv. Controlul dorinței de a mânca devine un simbol al eficacității femeii de a se controla și de a-și controla și mediul extern. Înfometarea propriei persoane devine astfel un substitut simbolic al puterii, al realizării și al controlului eficient al lumii exterioare (Orbach, 1986, p. 110, 149). Femeia anorectică își dovedește că este puternică (ceea ce înseamnă, de fapt, percepția eficacității).

Aceste opinii privind anorexia au fost coroborate cu un studiu relativ recent efectuat de Rudolph Bell (1985) asupra călugărițelor medievale. Biserica medievală le permitea femeilor doar un număr foarte redus de modalități de exprimare. Unele călugărițe foarte ferme au ales o modalitate specifică de înfometare a propriului organism, ceea ce Bell denumea „anorexia ascetică”. Și în acest caz, motivul central al înfometării era încercarea dobândirii controlului și a percepției autoeficacității. Aceste femei s-au opus impunerilor clerului masculin de a urma anumite căi de conduită prescrise (printre care se numărau și insistențele reprezentanților masculini care le impuneau să mănânce). Adesea, aceste conflicte de terminau prin „confruntări ale voinței” (Bell, 1985, p. 8), în care călugărițele se luptau pentru dreptul de a-l servi pe Dumnezeu așa cum credeau ele de cuviință, diferit de dogmele stricte impuse de clerul masculin. Multe dintre aceste măicuțe au reușit să se înfometeze în așa măsură, încât decedau în urma malnutriției. Succesul lor poate fi evaluat și în termenii spiritualității, de vreme ce multe dintre ele au fost sanctificate.

Sentimentul de autoeficacitate nu este singurul factor și nici nu este singura nevoie de sens implicată în anorexie. Valoarea propriei persoane este un alt concept central al acestei tulburări. Cercetările lui Orbach au evidențiat faptul că multe femei cu anorexie suferă cronic de niveluri scăzute de stimă de sine sau de lipsă de respect din partea persoanelor semnificative din anturaj. Orbach a menționat că în multe cazuri anorexia începe cu o cură obișnuită de slăbire, ceea ce societatea modernă încurajează și chiar recompensează. Cercetările lui Bell au demonstrat clar că anorecticele ascetice au avut un prestigiu mult mai mare decât cel pe care l-ar fi atins prin oricare altă modalitate disponibilă femeilor din mediul monastic. Sfânta Ecaterina de

Siena, de exemplu, le-a ținut predici multor papi și prinți, spunându-le ceea ce ar trebui să facă. Este foarte posibil ca anorexia ascetică să își fi derivat o parte din propria-i justificare din strânsa legătură cu bazele de valori majore ale culturii din acea vreme, și anume religia creștină. Majoritatea anorectivelor ascetice credeau că Dumnezeu le-a cerut să își stăpânească dorințele trupești. Totuși, nevoia percepției autoeficacității pare să fie elementul central al anorexiei.

Răspunsul tipic la pierderea sensului ar trebui să ne fie deja familiar: persoana mai degrabă capitalizează sursele de sens de care dispune deja, decât să înceapă să caute noi surse de sens. Femeile învață din copilărie importanța controlului poftelor de mâncare și, până ating vârsta adultă, majoritatea au încercat deja de câteva ori cel puțin o formă de cură de slăbire. Pe scurt, majoritatea femeilor au învățat să își controleze într-o anumită măsură apetitul pentru mâncare. Această lecție este, de obicei, o mică parte componentă a sensului vieții acestor femei, poate și datorită faptului că este legată de valoarea propriei persoane, care însoțește satisfacția de a avea un aspect fizic atractiv. Persoana care suferă de anorexie extrage această lecție de la periferia sensurilor vieții și îi atribuie un rol central. Astfel, înfometarea devine sursa primară a eficacității - nu este de mirare că multe femei ajung să ducă înfometarea la extrem. În consecință, ca și scopul și valoarea, și eficacitatea devine o nevoie fundamentală.

Lipsa valorii propriei persoane

Când am descris la începutul acestui capitol nevoia de valoare a propriei persoane, am menționat că multe societăți tradiționale obișnuiau să ofere baze solide pentru valoarea propriei persoane prin faptul că stabileau o legătură între valoarea personală și locul persoanei într-o ierarhie socială destul de rigidă. La fiecare nivel al ierarhiei, oamenii se puteau simți liniștiți în ceea ce privește valoarea propriei lor persoane, având posibilitatea de a se simți superiori celor din ierarhiile inferioare. Acest tipar de „comparații devalorizante” este un principiu general foarte important în psihologia socială: în momentul în care avem nevoie de stimularea ego-ului sau pur și simplu de confort emoțional, încercăm să identificăm o persoană care, dintr-un anumit punct de vedere, o duce mai greu decât noi, ne comparăm cu ea și imediat ne simțim superiori acestei persoane bătute de soartă (Wills, 1981).

Asocierea valorii propriei persoane cu o anumită poziție pe scara ierarhică este o metodă destul de practică de a rezolva însăși problema valorii propriei persoane. Aproape oricine se poate simți superiorul cuiva. Soluția își pierde validitatea în cazul persoanelor de la bazele ierarhiei. La urma

urmei, când se stabilesc ierarhiile, cineva trebuie să iasă pe ultimul loc. În cazul acestor persoane, ceea ce le oferă sistemul social celorlalți în materie de valoare a propriei persoane nu mai are nicio eficiență.

În multe societăți tradiționale, sclavii reprezentau stratul social cel mai de jos. În consecință, în cazul în care există o nevoie umană de valoare a propriei persoane, putem postula că acești sclavi erau în majoritatea timpului frustrați și nefericiți și căutau asiduu surse alternative de valoare a propriei persoane.

Adevărul este că acești sclavi au suferit puternic din cauza pierderii valorii propriei lor persoane. Deși sclavii din majoritatea societăților sclavagiste nu au lăsat în urmă prea multe documente scrise, există suficiente dovezi care să ateste că sufereau, fiindcă „erau copleșiți de faptul că erau considerați persoane lipsite de onoare” (Patterson, 1982, p. 12). Căutarea valorii personale, deseori deghizată sub forma căutării onoarei, a fost o trăsătură caracteristică în viața multor comunități, de la care, însă, sclavii au fost categoric excluși.

Cum au făcut sclavii față realității sociale de a fi privați de valoarea propriei lor persoane? Este puțin probabil ca fiecare să fi acceptat individual lipsa valorii propriei persoane. „Nu există nicio dovadă din istoria sclavagismului care să ateste faptul că vreun grup de sclavi ar fi internalizat conceptul degradării susținut de stăpânii lor” (Patterson, 1982, p. 97). Din contră, dovezile arată că de fapt, sclavii se luptau din răspuțeri să obțină orice fărâma de demnitate, onoare și respect.

Societățile sclavagiste le ofereau de obicei sclavilor un număr extrem de redus sau minim de surse de valoare a propriei persoane, dar sclavii s-au folosit la maximum de aceste resurse. Deși toți sclavii au fost umiliți și degradați sub nivelul persoanelor libere de cea mai joasă speță, nu toți sclavii au fost umiliți în aceeași măsură, ajungându-se la adevărate competiții între sclavi pentru a obține și cele mai firave simboluri ale onoarei. Astfel, deși sclavii aparțineau unei categorii care prin definiție nu putea avea valoarea personală, ei au constituit noi subcategorii cu diverse niveluri de valoare a propriei persoane. De asemenea, recurgeau la comparații individuale cu alți membri ai aceleiași categorii. Așadar, cei mai mulți dintre ei au găsit o persoană față de care se puteau simți superiori.

O modalitate prin care cineva putea obține valoare personală era să aibă sclavi; cele mai multe societăți sclavagiste le permiteau sclavilor să aibă și ei sclavi la rândul lor. Într-adevăr, de-a lungul istoriei, motivul principal pentru care cineva dorea să aibă sclavi era să își îmbunătățească prestigiul – de care puteau beneficia atât stăpânii de sclavi, cât și sclavii, dacă aveau, la rândul lor, sclavi (Patterson, 1982). Însă poziția cea mai ingrată era să fii sclavul unui sclav (Patterson, 1982, p. 184). Pe de altă parte, să fie deținut de o persoană importantă îl pune pe sclav într-o lumină favorabilă. Din acest

motiv, în timpul Războiului Civil, mulți sclavi exagerau retrospectiv averea și prestigiul stăpânilor de sclavi care îi deținuseră anterior. Mult mai mulți sclavi susțineau că ar fi fost proprietatea unor proprietari de plantații imense decât este statistic posibil (Genovese, 1976, p. 114).

Printre celelalte surse de valoare a propriei persoane la care apelau sclavii, se număra căutarea unei poziții de putere sau de responsabilitate (de exemplu, șef asupra celorlalți sclavi sau supraveghetor), acumularea de bunuri personale sau apartenența la o categorie rasială sau etnică specifică care își putea impune superioritatea asupra celorlalți sclavi. În unele cazuri, aceste categorii au fost exploatate din ambele direcții. De multe ori, sclavii care fuseseră înainte liberi se considerau superiori celor care s-au născut sclavi. În alte cazuri, sclavii din jurul casei se simțeau superiori celor care lucrau pe plantație, dar existau și situații în care se întâmpla exact invers (Patterson, 1982). În primele etape ale creștinării sclavilor americani, sclavii creștinați se simțeau superiori confrăților lor „păgâni” și viceversa (Raboteau, 1978).

O strategie mai ambițioasă de dobândire a valorii propriei persoane implica încercarea sclavilor de a deveni superiori unor categorii de persoane libere, deși acest lucru în principiu era imposibil de realizat. Negrii din Statele Unite reușeau, în unele cazuri, să se simtă superiori albilor săraci. Unul dintre cântecele lor favorite începe cu următoarele versuri „Mai bine un negrotei, decât un alb sărac”, iar cercetătorii sunt convinși că negrii sunt cei care au inventat termenul de „sărântoci albi”¹).

În unele sensuri, sclavii se puteau simți superiori și proprietarilor lor. În rândurile sclavilor americani, atracția creștinismului s-ar fi putut datora tocmai efectului pozitiv al acestuia asupra valorii personale a sclavilor. La prima vedere, această atracție pare să fie ceva paradoxal, deoarece religia justifica și legitima sclavagismul. Dar, în același timp, le oferea sclavilor demnitate și valoare spirituală. Mai precis, multe doctrine creștine subliniau faptul că Dumnezeu îi iubește pe cei slabi, neajutorați, osândiți, promițându-le în același timp că ierarhia de pe lumea aceasta se va inversa în viața de dincolo. Mulți dintre sclavi au crezut că această promisiune însemna că, în viața de după moarte, ei vor deveni proprietarii stăpânilor lor, iar stăpânii actuali vor deveni sclavii lor (Raboteau, 1978).

Așteptările sclavilor ca după moarte să fie poziționați pe o scară ierarhică superioară stăpânilor lor au fost dublate de o serie de practici de uz comun. Conform unui obicei frecvent, stăpânul își aduna sclavii în jurul patului de moarte să le ceară iertare, ceea ce a avut un impact deosebit de puternic asupra sclavilor. La modul general, sclavii aveau tendința să își

¹ sărântoci albi - „*poor white trash*” este un termen peiorativ, care se referă la albi săraci din sudul Statelor Unite, sugerând apartenența la clase sociale inferioare care trăiesc în condiții umile (n. tr.).

percepă stăpânii ca fiind niște fapte imorale, crude și ipocrite. Aceste percepții le permiteau sclavilor creștini să cultive discret o atitudine de moralitate superioară față stăpânii lor, sporindu-și, astfel, valoarea propriei persoane (Raboteau, 1978).

Pe scurt, dovezile atestă faptul că valoarea propriei persoane este o nevoie generală de bază. În cazul în care lipsesc sursele majore de valoare a propriei persoane, omul încearcă să compenseze exploatând sursele majore care îi mai stau la dispoziție. În ierarhia socială a prestigiului, sclavii se situau la polul inferior, neputând astfel apela la strategia comparațiilor devalorizante ca să se poată simți superiori cuiva. Însă au reușit să găsească alte surse de valoare a propriei persoane. Au conceput noi subcategorii de sclavie, oferindu-le multor sclavi posibilitatea de a se simți superiori celorlalți. În unele cazuri, puteau să existe două sau mai multe grupuri de sclavi, fiecare considerându-se superior celorlalți. Sclavii au fost, de asemenea, atrași de ideologii religioase care le ofereau o justificare pentru a se simți superiori celorlalți sclavi și superiori chiar și stăpânilor lor.

Rezumat și concluzii

În acest capitol, am discutat despre faptul că ființa umană are nevoie de cel puțin patru modalități prin care viața sa poate căpăta sens. Aceste patru nevoi de sens nu sunt absolut necesare supraviețuirii, dar în momentul în care ele nu sunt satisfăcute, oamenii devin stresați și frustrați și încearcă cât mai repede să găsească modalități prin care să le satisfacă. Aparent, în momentul în care este privat de una dintre sursele din care poate extrage sensul vieții sale, omul începe să cerceteze restul surselor rămase, ca să compenseze sursa pierdută. Doar în cazul în care această tentativă eșuează, va încerca să caute surse total diferite din care să poată extrage un sens al vieții sale.

Prima nevoie este cea de a avea un scop, care îi permite omului să interpreteze evenimentele actuale prin prisma unor evenimente viitoare. Scopul și împlinirea sunt cele două tipuri ale scopului (extrinsec și intrinsec). Cercetările efectuate în cadrul tranzițiilor de la o perioadă de viață la alta sugerează că, în momentul în care bărbații pierd scopul profesional care le-a ghidat viața timp de mai multe decenii, devin confuși și stresați. Una dintre modalitățile cel mai frecvent utilizate pentru a remedia această stare este atribuirea unei importanțe deosebite unui aspect periferic al vieții (un hobby sau familia), conferindu-i un rol central în conturarea sensului vieții.

A doua nevoie este cea pentru valoare, adică pentru justificare și legitimare. Ființele umane au nevoie să simtă că faptele lor sunt corecte și bune; de asemenea, au nevoie să își justifice atât faptele din trecut, cât și cele din prezent. Cercetările efectuate despre abuzul asupra copiilor soldat cu moartea acestora au dovedit nevoia umană pentru valoare și justificare.

Femeile care și-au ucis copilul resimt niveluri extreme de stres, vinovăție și o serie de alte emoții negative. Pentru a justifica faptul că sunt mame bune, cele mai multe dintre aceste femei își doresc să aibă cât mai repede un alt copil.

A treia nevoie este cea pentru eficacitate, adică percepția că persoana este puternică și capabilă să aibă un impact în viață. În cazul în care sunt privați de percepția eficacității, oamenii manifestă semne ale distresului și ale disconfortului, printre care se numără reacțiile acute de stres și neajutorare învățată. Dovezile arată că unele femei chiar se înfometează (de exemplu, în anorexia nervoasă), aceasta fiind o modalitate de a se simți puternice. În multe cazuri, ele se simt neajutate și au un număr limitat de posibilități în viață, însă, prin faptul că reușesc să își controleze pofta de mâncare, pot dobândi o percepție puternică a sentimentului că dețin controlul.

În sfârșit, oamenii au nevoie de o bază pentru valoarea propriei persoane, ceea ce include respectul față de propria persoană și nevoia de a fi respectați de alții. Valoarea propriei persoane se bazează, de regulă, pe un sentiment de superioritate în comparație cu ceilalți. În multe societăți tradiționale, oamenii își obțineau valoarea propriei persoane din poziția pe care o ocupau pe scara ierarhică, ceea ce le permitea să se simtă superiori tuturor persoanelor care se aflau pe niveluri inferioare lor. La baza societății se aflau sclavii, ei suferind cel mai mult din cauza lipsei de valoare a propriei lor persoane. Chiar și acești sclavi reușeau să găsească surse de valoare a propriei persoane, în unele cazuri tocmai prin faptul că au instaurat noi subcategorii de sclavie sau prin identificarea unor noi categorii prin care să se simtă superiori celorlalți.

Cele patru nevoi de sens oferă un cadru prin care putem înțelege modul în care oamenii își construiesc sensul vieții, iar sensul vieții unei persoane poate fi studiat prin prisma acestor patru nevoi. Următorul capitol va începe cu examinarea modului în care funcționează sensurile vieții, incluzând și problema esențială a motivului pentru care oamenii se așteaptă ca viața lor să aibă un sens unic, atotcuprinzător.

Notă

¹ Acest tipar ar putea fi interpretat în termeni pur financiari, așa cum au sugerat Blumstein și Schwartz (1983), adică femeile care depind financiar cel mai mult de căsnicie sunt cele care reacționează cel mai vehement în fața unor posibile rivale care le-ar putea submina sursa de sprijin. Însă nu pare deloc plauzibilă ideea potrivit căreia reacțiile emoționale ale femeilor înșelate de soț ar fi în primul rând determinate de calculele financiare ale femeii. Pare mult mai plauzibilă ideea că răspunsul posesiv al femeii este mai degrabă determinat de teama de a nu se mai simți atrăgătoare, demnă de a fi iubită, dorită sau o soție bună, deoarece acestea sunt elementele centrale ale stimei de sine (vezi Pines și Aronson, 1983).

Mitul sensului suprem

Într-o vacanță petrecută cu familia, pe o vreme mohorâtă, adolescentul începea să îi calce pe ceilalți pe nervi. Ca să îl liniștească și să îi dea o preocupare, familia i-a oferit un puzzle. Nu fusese niciodată atras de acest joc, dar a decis că va încerca să potrivească bucățelele și s-a apucat de treabă. Potrivirea pieselor mergea destul de greu. Pe de o parte, multe dintre piesele jocului aveau aceeași culoare, pe de altă parte, erau foarte multe și îi lua destul de mult timp să le potrivească. În sfârșit, a decis să înceapă să le pună cap la cap începând cu partea cerului în care piesele aveau aceeași culoare. Această strategie i-a permis să aleagă din mormanul de piese cele care păreau să se potrivească. Strategia sa era să așeze piesele pe baza formei, începând din exterior și avansând spre interior. Dar nici această tactică nu a dat roade. A găsit câteva piese care se potriveau, dar niciuna dintre ele nu se potrivea cu spațiul rămas neacoperit. În loc să abandoneze jocul, s-a îndârjit să găsească piesa lipsă. Potrivea cu mare răbdare o piesă după alta în spațiul rămas (ceea ce, de altfel, era o activitate destul de plictisitoare), mânat de speranța că, la un moment dat, va găsi elementul lipsă, ceea ce îl va ajuta să definitiveze mai întâi imaginea globală a jocului. A sortat toate piesele în căutarea bucății de cer care îi lipsea, dar totul a fost în zadar – nu găsisese nicio piesă care să se potrivească. Le-a triat din nou, de data aceasta bazându-se pe criteriul formei și nu al culorii. În acest moment, mătușa l-a întrebat cum înainta cu potrivirea pieselor. Cu o voce morocănoasă, acesta îi descrise problemele cu care se confrunta, iar mătușa i-a explicat că, de vreme ce jocul era destul de vechi, era foarte probabil ca unele piese să se fi pierdut! Chiar mai mult, nu excludea nici varianta în care piesele acestui joc să se fi amestecat cu piesele altor jocuri puzzle.

Și astăzi îmi aduc aminte de furia și de trădarea pe care le-am resimțit la vorbele mătușii mele. Chiar și un puzzle cu toate piesele existente era destul

de dificil de terminat pentru un băiat cum eram eu, darămite unul din care lipsesc piese – o adevărată încălcare a drepturilor omului. Într-o asemenea situație, efortul de a rezolva jocul era extrem de mare. În cazul meu, era absolut inutil să mai caut vreo piesă. Convingerea mea că această căutare asiduă de piese potrivite era absolut necesară îndeplinirii misiunii mele a devenit ridicolă. Nici nu mă mai puteam gândi la satisfacția pe care o resimt cei care termină un astfel de joc. Desigur, am încetat pe loc această muncă demnă de un adevărat Sisif și, dacă nu mă înșală memoria, am impresia că m-am plâns indignat sau cel puțin am bombănit cât timp împachetam și puneam jocul la loc.

În cazul jocului puzzle, presupunem și ne așteptăm ca toate piesele jocului să existe și să se potrivească. Nu ar fi nimic interesant dacă totul s-ar reduce la niște adolescenți plictisiți și la niște jocuri moștenite de la generații anterioare. Însă și viața de zi cu zi abundă în asemenea așteptări. În general, de-a lungul vieții, oamenii se așteaptă ca lucrurile să aibă sens. Ne așteptăm să existe undeva explicații valide, chiar dacă nu știm care ar fi ele. Ne așteptăm ca faptele și regulile să aibă coerență. Pe scurt, avem așteptări ferme în privința sensului vieții și a evenimentelor din viața noastră.

Din păcate, în realitate, nu avem nicio garanție că aceste așteptări se vor adeveri vreodată. Există posibilitatea ca lucrurile să nu se închege într-un tot semnificativ, că vor exista în viață contradicții și paradoxuri inexplicabile, iar viața noastră nu va avea un sens acceptabil. Așa cum ne așteptăm ca jocul puzzle să aibă toate piesele necesare așa ne așteptăm ca și viața noastră să aibă un sens. Dar ce ar fi să presupunem că nu are sens?

În acest capitol, vom finaliza descrierea ideilor de bază necesare discuției despre sensurile vieții. Ideea centrală este că majoritatea oamenilor au așteptări și presupuneri nerealiste legate de măsura în care viața ar trebui să aibă sens. Lumea nu se construiește în limitele rigorii, legalului și rezonabilului, așa cum am fi tentați să credem. Ființele umane nu vor izbuti niciodată să găsească sens potrivit experiențelor lor, deoarece ceea ce li se întâmplă nu se prea potrivește cu ceea ce își doresc – iar această discrepanță are o serie de explicații.

Așteptarea legată de semnificație

Oamenii trăiesc într-o lume saturată de sensuri. Majoritatea lucrurilor cu care ne confruntăm se datorează parțial sensurilor – aceste lucruri au fost create de oameni pe baza unor planuri și schițe concepute cu scopuri specifice, au fost cumpărate și vândute. Chiar și darurile naturii au fost transformate de sensuri: au primit denumiri, au fost catalogate, analizate, folosite și ne-am bazat pe ele. Le-am revendicat, ne-am luptat pentru ele, le-am prelucrat,

împărțit și așa mai departe. Păienjenișul sensului leagă totul din jurul nostru, stabilind astfel o rețea sofisticată de relații.

Însă rețeaua imensă de sensuri ale societății este clădită de jos în sus. Copiii încep această aventură prin învățarea denumirilor obiectelor simple și ale evenimentelor specifice. Animalele învață prin comenzi și contingente. Oamenii de știință descoperă treptat legități și principii din ce în ce mai generale. Astfel, construirea unei lumi care să comporte sens și semnificații este un proces în care se sintetizează sensuri specifice, pornind de la mai multe niveluri inferioare. Sensul se dezvoltă dinspre specific și particular și se trece treptat spre sensuri mai largi, integrative, atotcuprinzătoare și abstracte.

Cu alte cuvinte, mintea umană a descoperit întâi tiparele care ordonează lumea. Individul a început să stabilească legături între lucruri și evenimente individuale, iar mintea să conecteze legăturile între ele și așa mai departe. În cele din urmă, mintea speră să înțeleagă modul în care toate lucrurile, evenimentele, legăturile se potrivesc într-un tot unitar care să aibă sens într-un tipar suprem sau potrivit unui set de principii. Dar ce se întâmplă dacă lucrurile nu se potrivesc într-un tot unitar și nu au sens?

Ar fi util să analizăm lumea prin prisma teoriei haosului, introdusă recent în științele naturii. Conform acestei teorii, natura nu se manifestă aleator, ci conform anumitor tipare care apar și dispar relativ aleator. Desigur, termenul de „tipar” sugerează relații de asociere și interacțiune, deci sens, în care pot fi identificate atât tipare localizate, cât și influențe aleatorii. Una dintre implicațiile acestei abordări ar fi faptul că mintea poate spera că, în cea mai fericită situație, va reuși să înțeleagă anumite lucruri fără să înțeleagă altele: va putea percepe existența unor tipare (acolo unde ele există), dar nu va reuși să înțeleagă pe deplin lumea. Chiar și în cazul în care am dispune de toate informațiile despre lume în momentul prezent, nu am reuși să prezicem cu exactitate viitorul.

Ființele umane sunt însă foarte reticente în acceptarea unor asemenea limite în capacitatea lor de a înțelege lumea și de a prezice viitorul. De vreme ce mintea umană s-a dezvoltat și a prosperat tocmai datorită faptului că reușea să discearnă tipare în mediu și să se folosească de ele, ar fi dificil să acceptăm că unele evenimente nu pot fi încorporate printre elementele niciunui tipar. Ca să putem accepta acest lucru, va trebui să acceptăm și faptul că mintea umană are o capacitate limitată de a se dezvolta, de a învăța și de a controla mediul, ceea ce ar infirma convingerea noastră că, în principiu, *totul* poate fi înțeles.

Această analiză poate fi aplicată și sensurilor vieții. Așa cum am sugerat deja și în capitole anterioare, sensurile vieții sunt de fapt clădite treptat din elemente mici. Ființele umane își conturează sensul vieții odată cu trecerea timpului. Fiecare acțiune, fiecare zi poate avea sens, iar în timp, omul începe să gândească în unități de sens din ce în ce mai complexe (de exemplu,

Ellenberger, 1958). La vârsta de 13 ani, fiecare lună pare interminabilă, dar, la vârsta adultă, omul poate dedica mai mulți ani din viață realizării unui proiect profesional sau poate investi mai multe decenii într-o căsnicie, de exemplu.

Tentația cea mare este să credem că întreaga viață se potrivește într-un tipar unic, coerent – că viața noastră va putea fi încorporată într-o singură poveste de viață. Și într-adevăr, oamenii sunt înclinați să creadă că există un sens superior, în care viața lor trebuie să se potrivească. În consecință, putem crede că viața noastră provine dintr-un plan central, indiferent dacă acesta are la bază schimbări politice, progresul științei sau creația lui Dumnezeu. Dar poate că această abordare este una greșită. O mulțime de sensuri simple, locale nu trebuie neapărat să se grupeze în formarea unui sens suprem.

Viața poate exista și în lipsa sensului. Flora și fauna au existat pe Terra cu mult înainte ca omul să fi introdus limbajul și sensul. Nici măcar viața umană nu apare cu sensuri predeterminate și existente în mod garantat. Ca să putem dobândi și atribui un sens vieții, trebuie neapărat să interpretăm o serie de evenimente disparate, care alcătuiesc viața prin prisma unor sensuri mai complexe.

Încercarea de a interpreta o serie de evenimente haotice, suprapunându-le o poveste unică, este departe de a fi soluția perfectă. Am putea lăsa multe aspecte importante pe dinafară. Așa cum am menționat într-un capitol anterior, o cercetătoare (Kaufman, 1986) a rugat mai multe persoane să își povestească viața. Ea a observat că majoritatea vieților povestite în acest studiu erau clădite în jurul a patru sau șase teme centrale diferite, care nu aveau prea multe legături între ele. Astfel, chiar și efortul de a concentra totul într-o singură poveste ar putea eșua; fiecare viață este alcătuită din mai multe povestiri. Povestea carierei dumneavoastră ar putea avea o legătură minoră și nesemnificativă cu povestea căsniciei dumneavoastră, de exemplu.

Chiar și aceste povestiri principale ar putea da greș în momentul în care încercăm să cuprindem în ele tot ceea ce ni s-a întâmplat. Fiecare zi poate avea momente care să nu aibă nicio legătură cu povestea principală a vieții noastre. Mitul sensului suprem ne promite că tot ceea ce ni se întâmplă se potrivește cumva într-un tot unitar, dar este foarte probabil ca unele aspecte să nu se potrivească perfect. Multe momente de viață sunt irelevante și poate că, uneori, chiar contrazic temele majore ale vieții noastre.

Un exemplu potrivit pentru ilustrarea acestei selectivități este momentul în care trebuie să decidem ce să trecem în biografia cuiva. Evenimentele minore, irelevante vor fi lăsate pe dinafară, iar cele importante vor fi incluse. Însă criteriul pe baza căruia decidem care sunt evenimentele importante și care sunt cele irelevante implică și faptul că avem deja o idee foarte clară despre sensul vieții persoanei respective și suntem conștienți că anumite aspecte nu vor fi incluse în biografie. De exemplu, Charles E. Osgood

a fost un psiholog care și-a dedicat mare parte din viață evaluării sensurilor subiective și dezvoltării unor teorii psihologice despre limbaj și sens. Astfel, biografia sa include și faptul că, la vârsta de zece ani, a primit cadou de ziua de naștere Dicționarul Roget (Tzeng, 1990). Foarte mulți copii, însă, primesc cadou volume de referință, fără ca acestea să aibă vreo relevanță pentru biografia lor ulterioară.

Evenimentele care nu au nicio legătură cu sensurile superioare, profunde, atotcuprinzătoare sau integrative ale vieții sunt considerate a fi *banale*. Astfel, putem spune că banalitatea se referă la cazurile în care nu reușim să găsim sensul suprem în care să integrăm tot ceea ce ni se întâmplă. Viața unei insecte, a unei pisici vagaboande este banală în sensul în care aceste ființe sunt preocupate exclusiv de supraviețuire, confort și plăceri zilnice (chiar momentane). Pisica sau insecta nu sunt interesate de istoria umanității, de religie, politică sau alte sensuri supreme – își petrec timpul căutând hrană și mâncând-o.

În mod cert, oamenii au rețineri în acceptarea faptului că viața lor este complet banală. Ne displace profund să credem că viața noastră nu ar avea mai mult sens decât cea a unei insecte. Nevoia de sens reflectă dorința umană de a construi niște interpretări ale vieții care să depășească tracasările cotidiene. Omul dorește ca viața sa să devină o poveste interesantă, care să îi inspire pe ceilalți, să reflecte existența unei teme sau lecții supreme sau măcar să fie elementul important al unui progres semnificativ. Interesul nostru pentru misterele mai profunde ale vieții poate să respecte pur și simplu dorința ca toate acestea să aibă o semnificație mai profundă și de durată – speranța că viața poate fi înțeleasă și, chiar mai mult, că merită să ne străduim să înțelegem care este sensul vieții.

Să îți dai seama că viața ta nu corespunde unui sens suprem poate fi o descoperire destul de neplăcută. Cuvintele acestei gospodine exprimă extraordinar de bine dezgustul față de banalitatea vieții, pe care mulți dintre noi l-au resimțit: „Te trezești într-o zi și îți zici, *Dumnezeule, asta-i tot? Este oare posibil ca viața mea să fie doar atât?*” (Rubin, 1976, p. 115). Nu este nicio poveste care să-i inspire pe ceilalți, nu există un sens suprem, un plan măreț sau un final senzațional. Viața este mediocră și continuă să rămână așa, iar la un moment dat se va termina.

Chiar și persoanele care reușesc să găsească o temă stabilă, cuprinzătoare pentru viața lor trebuie să recunoască faptul că multe activități sunt irelevante. Există multă banalitate chiar și în viețile care au cel mai mult sens. Să stai la rând, să respiri, să urinezi sunt toate exemple de activități care nu se pretează unor interpretări care transcend banalul și care, să recunoaștem, rareori sunt incluse în biografia cuiva. Hrana poate avea uneori semnificații superioare (de exemplu, de Ziua Recunoștinței¹ sau în cadrul ritualului de comuniune),

¹ În original, *Thanksgiving* – sărbătoare națională în SUA (n. tr.).

dar de cele mai multe ori, consumul alimentelor este simpla satisfacere a unor nevoi bazale în scopul supraviețuirii. O răceală poate fi un eveniment lipsit de sens și, în același timp, și contraproductiv. La urma urmei, cât spațiu se alocă în biografia cuiva descrierii unor boli minore? Dacă povestea de viață a unei persoane se rezumă la descrierea carierei sale, de exemplu, iar activitatea profesională este întreruptă pe perioada bolii, acest răstimp devine un spațiu gol, un timp mort în biografia sa.

Deceniul trecut a fost martorul dezvoltării teoriei deconstructiviste din cadrul științelor umaniste (vezi Culler, 1982). Deconstructivismul susține că nu există o singură interpretare care să poată cuprinde totul într-un roman; din contră, multe părți ale romanului sunt irelevante din punctul de vedere al temei principale și ar putea fi chiar în contradicție cu ea. Dacă această abordare este adevărată în cazul unui roman, ea ar putea fi la fel de validă și în cazul vieții. Probabil că deconstructiviștii au dreptate: este imposibil să integrezi toate evenimentele din viața unui om într-o temă unitară sau un sens integrator. Viața se deconstruiește în mod firesc. Orice încercare de a o construi – adică de a încerca să conectezi toate elementele între ele folosindu-te de un singur set de sensuri – este sortită eșecului.

Ideea centrală din spatele mitului sensului suprem se referă la situația paradoxală în care, în timp ce oamenii își doresc și se așteaptă să reușească să potrivească elementele vieții lor într-un sistem unitar de sens, aceste dorințe și așteptări nu sunt garantate. Istoria, știința, arta și religia oferă cadre de referință care par să promită vieții omului sensuri care depășesc individul. Dar desigur, aceste sisteme grandioase reușesc în cele mai bune cazuri să confere sens doar unor părți ale vieții și doar anumitor activități. Oamenii de știință, artiștii și conducătorii politicii mondiale vor fi în continuare nevoiți să viziteze din când în când toaleta, indiferent de contribuțiile lor în domeniul științei, al artei sau al istoriei universale, iar aceste contribuții extraordinare nu conferă vreun sens nevoilor fiziologice de bază.

În consecință, un anumit grad de banalitate și fragmentare sunt, probabil, inevitabile în viață, iar sensurile vieții, indiferent cât de importante și puternice ar fi ele, probabil că vor fi incomplete. Aceasta nu înseamnă nicidecum că ar fi lipsite de valoare, doar că sunt o versiune a vieții editată foarte selectiv.

Ființele umane pot accepta faptul că viața lor este într-o anumită măsură banală și fragmentată. Dar să îți dai seama că întreaga ta viață este banală, ar putea fi destul de amenințător și ar putea avea efecte negative. Așa cum am menționat și mai înainte, oamenii sunt reticenți în acceptarea faptului că viața lor nu are mai mult sens decât viața unei insecte. Cei care nu reușesc să găsească un sens al vieții sunt nefericiți (Argyle, 1987; Frankl, 1959; Klinger, 1977). Oamenii se așteaptă ca viața lor să aibă sens. Ne dorim foarte mult să învingem banalitatea, măcar parțial.

În termeni generali, mitul sensului suprem poate fi conceput ca așteptare a omului ca totul sau toate evenimentele din viața sa să poată fi înțeles/înțelese în contextul unui sistem larg, integrativ de sensuri și tipare supreme. Ipoteza mea este că aceasta este tendința generală a minții umane. S-ar putea ca oamenii să nu caute mereu aceste sensuri supreme, dar tind să presupună că ele există. Ar fi destul de neliniștitor dacă această prezumție ar fi pusă sub semnul întrebării.

Există mai multe consecințe și implicații importante ale mitului suprem. În continuarea acestui capitol vom examina aceste aspecte.

Completitudinea: Trebuie să existe un răspuns

Completitudinea se referă la prezumția că totul are sens: se presupune că planul suprem este suficient pentru a explica totul. Astfel, ea devine unul dintre aspectele centrale ale mitului despre sensul suprem, iar termenul de *concluzie* ar putea fi inadecvat. Indiferent dacă planul suprem este o lege naturală sau providență divină, prezumția este că toate evenimentele trebuie să se potrivească într-un întreg atotcuprinzător.

Mitul completitudinii comportă promisiunea că există o soluție pentru orice problemă, un răspuns pentru orice întrebare, o variantă ideală (sau cel puțin acceptabilă) pentru orice decizie și o rezolvare pentru orice dilemă. Oamenii își dau seama că s-ar putea să nu fie în stare să găsească imediat aceste soluții și răspunsuri, dar sunt convinși că ele există și că, în principiu, pot fi găsite. În cele din urmă, toată lumea, în afară de ignoranții fără speranță și de perversii îndârjiți, ar trebui să ajungă la aceeași concluzie. Așa cum i-a spus odinioară John Stuart Mill lui John Sterling. „Dacă opiniile dumitale sau ale mele sunt corecte, ele vor fi adoptate în timp de clasele instruite [adică educate]” (Houghton, 1957, p. 14).

În încercarea de a înțelege lumea naturală, oamenii de știință se îndoiesc că ar exista probleme care nu pot fi rezolvate sau care nu trebuie rezolvate. Celebrul principiu al incertitudinii al lui Heisenberg spune că unele lucruri sunt imanent incognoscibile (adică este imposibil să cunoști cu foarte mare precizie și poziția și viteza unei particule aflate în mișcare). Dezvoltarea științei din secolul douăzeci (de la fizică la psihologie) a impus, în repetate rânduri, trecerea de la predicții absolute la predicții probabilistice: realitatea este prezisă în termeni de probabilitate și nu în termeni de certitudine. Prezicerea viitorului, chiar și cu ajutorul celor mai complexe informații, echivalează cu o opinie informată și nicidecum cu o cunoaștere absolută. În mod interesant însă, mulți cercetători rămân acaparați de ideea că există determinism absolut și că se pot face predicții corecte. În opinia acestora, cu

cât vom avea mai multe informații (cunoștințe), cu atât predicțiile noastre vor fi mai exacte.

Controversa „variabilelor ascunse” din fizică reflectă convingerea umană privind ideea completitudinii. Fizicienii au fost intrigati când și-au dat seama că nu reușesc să prezică traiectoria unei particule cu o exactitate de 100%, cu toate că dispuneau de toate datele necesare. Una dintre școli a subscris ideii că, în natură, unele lucruri nu pot fi stabilite cu precizie, însă această abordare nu a fost agreată deloc. Alți cercetători au ajuns la concluzia că trebuie să existe alte variabile, pe care încă nu le putem imagina și care dețin cheia predicțiilor absolut corecte. Lista variabilelor din fizică (masă, viteză, accelerație și așa mai departe) nu s-a schimbat semnificativ în timp și nici nu dă semne că se va schimba în curând – cu toate acestea, mulți fizicieni susțin că mai există o serie de variabile care încă nu sunt cunoscute. Credința lor în existența unor astfel de variabile reflectă convingerea umană că undeva trebuie să existe răspunsuri și soluții definitive.

Dacă ne îndreptăm interesul spre societatea contemporană, un exemplu grăitor al mitului completitudinii este dezbaterea legată de avort. Oamenii cred cu îndârjire că undeva trebuie să existe un răspuns corect la această dilemă. Recent, Curtea Supremă a Statelor Unite a ascultat depozițiile unor experți legate de identificarea momentului exact în care fătul devine ființă vie. Premisa majoră în acest caz este convingerea că trebuie să existe un moment în care se întâmplă acest lucru, iar în clipa în care vom reuși să identificăm corect acest moment, vom putea rezolva și problema avortului. Este un păcat să curmi o viață, însă este acceptabil ca o femeie gravidă să fie supusă unei operații chirurgicale.

Din păcate, judecătorii Curții Supreme s-au confruntat cu opinii contradictorii privind momentul în care fătul devine ființă vie. Controversa continuă de mult timp, de parcă o parte dintre oamenii de știință ar greși și ar interpreta eronat datele (poate datorită unor influențe de ordin ideologic?!).

Ceea ce nimeni nu vrea să accepte este posibilitatea ca această decizie să fie una arbitrară, că, de fapt, nu există o rezolvare corectă pentru această problemă. În cazul în care completitudinea este într-adevăr un mit, atunci există și probleme care nu pot fi rezolvate. Poate că există o fâșie gri între viață și neființă, iar societatea poate decide unde să stabilească linia de departajare dintre ele. În acest caz, legiuitorii ar trebui să accepte faptul că nu există un răspuns obiectiv la problema identificării momentului în care fătul devine ființă vie și să impună societății propriul lor răspuns. Acest punct de vedere nu este însă agreat – omul vrea să primească răspunsuri și rezolvări clare și fără echivoc.

Dilemele morale sunt un mediu potrivit pentru investigarea mitului completitudinii. Ființelor umane le place să creadă că acolo unde moralitatea are un cuvânt de spus, acolo există răspunsuri corecte și răspunsuri greșite.

De-a lungul secolelor, marii gânditori au identificat multe dileme morale, cum ar fi, de exemplu, conflictele provocate de loialitate. Ar fi corect de exemplu, să torturezi un terorist care ar putea ști unde este ascunsă bomba care ar putea ucide cinzeci de oameni? Cu toate acestea, persistă convingerea că trebuie să existe răspunsuri corecte chiar și la asemenea dileme. Oamenii nu pot accepta faptul că ar putea exista două principii morale care să impună legități opuse și că, de fapt, nu se poate stabili superioritatea uneia față de cealaltă.

Credința în coerență

În studiul logicii pure, coerența și completitudinea pot fi deosebite una de cealaltă, dar în cadrul psihologiei ele se suprapun. Mitul sensului suprem presupune atât existența coerenței, cât și cea a completitudinii. Mitul sensului suprem spune că întotdeauna există un răspuns și că aceste răspunsuri nu se contrazic.

Pe măsură ce oamenii își interpretează viața și iau decizii semnificative, ei tind spre coerență. La urma urmei, ar fi stupid să trăiești conform unor principii total incompatibile sau care se contrazic reciproc. În momentul în care se adună prea multe situații în care lucrurile se contrazic, oamenii încearcă să le rezolve sau să le reducă importanța.

Dorința de coerență a fost foarte riguros studiată în cadrul psihologiei sociale. Oamenii se luptă cu alternative și obligații incompatibile, cu emoții conflictuale, cu atitudini și valori total diferite de acțiunile pe care le întreprind (Festinger și Carlsmith, 1959). Se simt prost când află lucruri despre ei înșiși care contrazic imaginea pe care au avut-o, chiar și în cazul în care informațiile primite sunt pozitive și îi descriu într-o lumină mult mai favorabilă decât credeau înainte (Shrauger, 1975; Swann, 1987). Există foarte multe dovezi care demonstrează că suntem o specie avidă de găsirea tiparelor consistente, așa că nu mai are rost să le disecăm în continuare.

În timp ce coerența logică se referă la orice posibilitate de contradicție, coerența psihologică tinde spre accentuarea contradicțiilor reale; adică problemele apar doar dacă în situația prezentă există elemente care se contrazic. O persoană, de exemplu, poate avea mult timp un set de convingeri fără nicio problemă, dar la un moment dat poate apărea o situație în care cele două convingeri ar determina-o să acționeze în direcții opuse. Doar în asemenea momente își dă seama persoana respectivă de incoerența convingerilor.

De exemplu, majoritatea politicianilor americani (la fel ca mulți concetățeni de-ai lor) susțin: reducerea cheltuielilor guvernamentale (pentru a controla inflația), reducerea șomajului, ajutorul dat celor cu statut social precar,

oferirea unei educații de calitate și protecția mediului. Un politician novice ar putea sprijini sincer toate aceste valori de-a lungul campaniei electorale, mai ales că toate aceste valori se potrivesc cu ideea americană despre o viață bună. Totuși, odată ales, politicianul ar putea începe să considere că aceste valori nu sunt coerente. Sprijinirea angajărilor, lupta împotriva poluării, înființarea unor noi școli și facultăți, ajutorul dat săracilor costă mulți bani, iar asemenea cheltuieli ar putea crește semnificativ cheltuielile guvernamentale. Ca urmare, politicienii la putere tind să considere că asemenea decizii sunt mult mai dificile decât cei care nu sunt la putere (care, după ce vor fi aleși, vor începe să gândească la fel) (de exemplu, Tetlock, 1986). Pe scurt, conflictele și incoerențele devin evidente doar în anumite situații, cum ar fi, de exemplu, situația în care o persoană este forțată să ia decizii politice care implică negocieri.

Studiile care investighează crizele de identitate au ajuns la concluzii similare, adică inconsistența devine problematică în momentul în care circumstanțele aduc la suprafață un conflict latent (Baumeister, 1986; Baumeister, Shapiro și Tice, 1985). Unul dintre tipurile majore de criză de identitate este legat de conflictul de identitate, în care două definiții ale sinelui devin conflictuale. Foarte rar se întâmplă ca o persoană să se definească în două moduri incompatibile. De cele mai multe ori, însă, diversele definiții ale sinelui încep treptat să se închege într-un tot unitar. Problema apare în momentul în care se ivește o situație în care definițiile diferite au implicații contradictorii, legate de modul în care persoana ar trebui să reacționeze.

De exemplu, o studentă își poate dori să devină atât mamă, cât și medic, deoarece, în principiu, aceste două roluri nu se contrazic. În realitate însă, multe femei consideră că aceste două scopuri nu sunt întotdeauna compatibile: de exemplu, în momentele în care cerințele rolurilor de mamă și de femeie de carieră nu se suprapun. Pur și simplu, nu ar avea suficient timp să îndeplinească atribuțiile ambelor roluri: aceea de a îngriji cum trebuie un copil mic și de a avansa rapid în carieră (de exemplu, Roeske și Lake, 1977). Așadar, incoerența apare doar în anumite contexte.

Dar ce are coerența de a face cu sensurile vieții? Ființele umane se așteaptă ca povestea vieții lor să nu aibă prea multe contradicții. Schimbările radicale în sensurile vieții lor sunt dificile și necesită explicații (un capitol din acest volum este dedicat problemei schimbărilor majore în sensurile vieții). În cele mai multe cazuri, însă, oamenii se străduiesc să fie coerenti.

Nevoia de a reda o narațiune coerentă despre viața unei persoane necesită selecție. Această selecție poate să fie practică permanent, dar apare cel mai evident în cazurile în care persoanele își revizuiesc trecutul ca să se potrivească cu noile sensuri care le guvernează viața. De exemplu, studiile au demonstrat că, în momentul în care oamenii își schimbă opiniile, reușesc să uite (foarte convenabil, nu?) opiniile inițiale, ceea ce le va permite să creadă

că opinia finală este cea pe care au avut-o tot timpul (Bem și McConnell, 1970; de asemenea, Aderman și Brehm, 1976; Baumeister și Covington, 1985).

Este destul de dificil să surprinzi o persoană chiar în momentul în care își modifică autobiografia, dar probabil că, la nivel informal, acest lucru se întâmplă destul de des. Un exemplu recent ilustrează excelent această propensiune umană. La începutul anilor 1970, predicatorul Pat Robertson și-a publicat autobiografia, care conținea o referință la episodul în care Dumnezeu l-a sfătuit să evite orice fel de implicație în viața politică. Desigur, orice fel de instrucțiune directă de la Dumnezeu este un eveniment important în viața unui pastor. Cu toate acestea, câțiva ani mai târziu, Robertson a decis să intre în campania electorală pentru președinție, din partea republicanilor. În consecință, a fost nevoie de publicarea unei ediții revizuite a autobiografiei predicatorului, care însă a omis să menționeze sfatul divin legat de evitarea implicării în viața politică. Ba chiar mai mult, în această nouă ediție, Dumnezeu i-a dat lui Robertson o nouă misiune, aceea de a candida la președinție (Guth și Green, 1988).

Falsa permanență: Mitul eternității

Până acum am discutat despre legătura dintre mitul sensului suprem și completitudine, respectiv consistență. Ființele umane se așteaptă să existe răspunsuri și se așteaptă ca explicațiile despre sine și despre lume să fie consistente. O a treia fațetă a mitului sensului suprem este legată de stabilitate. Oamenii se așteaptă ca regulile, principiile și tiparele pe care le întâlnesc în viață să fie stabile și constante.

Folosirea semnificațiilor reprezintă construcția de idei prin care oamenii reușesc să dea un sens lumii, dar există și posibilitatea ca aceste idei să nu se suprapună exact pe lumea reală. Este necesar să generalizăm, să facem inferențe, să tragem concluzii și așa mai departe. Tiparul general al modului în care ne folosim de sens în acest caz este *falsa permanență*: orice idee tinde să supraestimeze stabilitatea fenomenului la care se referă. Ideea subiacentă este stabilă, însă realitatea se schimbă.

Ca să înțelegem fenomenul falsei permanențe, va trebui să ne întoarcem la natura vieții și a sensului, așa cum le-am explicat mai înainte.¹ Viața este un proces, ceea ce implică schimbare continuă. Există foarte puține aspecte permanente, stabile sau neschimbătoare în viață. Aspectele biologice de bază care alcătuiesc viața se află într-o continuă modificare: mâncatul, băutul, eliminarea secrețiilor organismului; creșterea și îmbătrânirea; boala și însănătoșirea; dorința și satisfacerea dorinței și așa mai departe. La fel de schimbătoare sunt și aspectele sociale ale vieții. Asemenea modificări pot fi observate în modul în care se formează, evoluează și se destramă prietenii,

în alegerea partenerului de viață și în procreare, precum și în cazul relațiilor de putere.

Organismul supraviețuiește prin adaptare și ajustare continuă la cerințele mediului, iar aceste adaptări necesită modificări continue în constituția fizică și chimică a persoanei. Continuitatea vieții este asigurată mai degrabă de continuitatea unui proces și nu de menținerea unei stări neschimbate de-a lungul timpului.

Măsura în care viața implică schimbare poate fi observată și în cazul în care comparăm „același” organism în două momente diferite în timp. Să luăm ca exemplu o fetiță la 9 ani și aceeași persoană peste 25 de ani. Atomii și moleculele care îi alcătuiau corpul s-au schimbat (probabil în totalitate). Mărimea și forma persoanei sunt total diferite. Majoritatea abilităților și a nevoilor fizice (fiziologice) sunt diferite. Multe dintre persoanele pe care le-a avut în preajmă la vârsta de 9 ani nu mai trăiesc acum, când ea are 34 de ani, iar cei care-i sunt acum alături nu erau prezenți când ea avea 9 ani (soț, copii, colegi). Chiar și persoanele care au fost prezente în viața ei la 9 și la 34 de ani au acum o relație total diferită cu ea. De exemplu, probabil că părinții o tratează la 34 de ani diferit de modul în care o tratau la vârsta de 9 ani.

Pe scurt, viața implică schimbare. Pe de altă parte, însă, sensul se bazează pe stabilitate și permanență. Principiul de bază al limbajului depinde de stabilitatea sensului. Ar fi imposibil să ne folosim de limbaj, atât în gândire, cât și în comunicare, în cazul în care cuvintele și-ar schimba zilnic sensul. În momentul în care sensurile se schimbă, acest fenomen ar putea fi o convenție necesară pentru a desemna schimbările din lumea fizică și socială (de exemplu, cazurile în care se creează cuvinte noi care să desemneze invenții noi). Cu toate acestea, schimbarea este o problemă majoră din punctul de vedere al sensului și îi periclitează stabilitatea.

Stabilitatea sensului poate fi ilustrată prin exemplul matematicii, un sistem construit exclusiv pe sensuri. Adevărul $3+4=7$ a rămas neschimbat de milenii. Acest adevăr de $3+4=7$ nu se mai poate dezvolta, crește sau modifica. Adevărul este că nu ne-am putea folosi de o matematică în care într-o zi $3+4$ ar face 7, iar în ziua următoare 9, peste o săptămână 31, după care 11 și așa mai departe.

Sensul, în schimb, trebuie să facă față faptului că viața fizică și socială este în permanentă schimbare. Desigur, există mai multe forme ale schimbării. Dar chiar și în momentul în care se referă la schimbare în sine, sensul tinde spre găsirea unor forme stabile. Schimbarea ar putea fi reprezentată mai degrabă ca o trecere de la o stare stabilă la o altă stare stabilă și nu ca un flux continuu în care nimic nu este stabil.

De asemenea, se pare că, pe măsură ce sensurile devin mai instabile, ele devin și mai abstracte, mai complexe și se transformă treptat în concepte superioare. Sensurile concrete, specifice și clare sunt și cele mai stabile.

Conceptul copacului, al pietrei, al copilului, al ajutorului și al cifrei 12 probabil că și-au păstrat sensul fără modificări majore de-a lungul secolelor. Concepte superioare cum ar fi: „dreptate”, „Dumnezeu”, „patrie” probabil că au fost revizuite periodic. Însă chiar și aceste schimbări pot fi deseori exprimate în termeni de sensuri stabile. În America de acum două sute de ani, conceptul justiției s-a referit la drepturi egale pentru toți bărbații albi liberi care dețineau un anumit capital. Cu timpul, sensul acestui concept a fost extins și la alte categorii de persoane, referindu-se la toți adulții americani, incluzând în această categorie și negrele fără adăpost.

Astfel, putem spune că viața este un proces în continuă schimbare, în timp ce sensul se bazează pe stabilitate și permanență. În momentul în care sensul se aplică vieții, se suprapun, de fapt, concepte și idei stabile unor fenomene care se află într-un flux continuu de schimbare. În acest sens, viața și sensul au un caracter total diferit.

Rezultatul acestei contradicții este acela al falsei permanențe: în general, ideile și conceptele vor fi mai stabile și mai constante decât fenomenele pe care le reprezintă. De fiecare dată când sensul se aplică vieții, sensurile vor încerca să exagereze stabilitatea conceptelor pe care le reprezintă. Chiar mai mult, deoarece sensurile constituie elementele unui lanț causal care determină evenimentele, folosirea sensului în cazul vieții va încerca să forțeze evenimentele, încadrându-le în tipare fixe, de o stabilitate artificială. Sensul nu numai că va potența stabilitatea, dar va ajuta și la crearea acesteia. Atât în gândire, cât și în faptă, sensul promovează stabilitate, constanță și permanență.

Tensiunea dintre sensurile stabile și fenomenele schimbătoare poate fi observată în contrastul dintre procesul biologic de împerechere și conceptul social al căsătoriei. Conceptul căsătoriei, ca act acceptat, idealizat și instituționalizat de cultura noastră, reprezintă stabilitate și permanență. Căsătoria este o stare fixă, stabilă, care începe la un moment clar definit în timp și care (se presupune) va continua până la sfârșitul vieții. Există o diferență clară între starea de a fi căsătorit și cea de a nu fi căsătorit, iar măsura în care cineva este căsătorit nu fluctuează de la o zi la alta sau de la un an la altul. Este imposibil să fii în unele zile mai căsătorit decât în altele. Nimeni nu poate fi căsătorit, de exemplu, în zilele de miercuri și vineri și necăsătorit joia. Tranziția marcată prin ceremonia căsătoriei este percepută ca trecerea de la o stare stabilă (adică starea de a nu fi căsătorit) la o altă stare stabilă (cea de căsătorit), iar divorțul sau pierderea soțului/soției sunt percepute în același fel. Aceste tranziții, care traversează condiția de a fi căsătorit, se întâmplă la date precise, care sunt consemnate oficial.

În schimb, împerecherea manifestă schimbări semnificative. Atracția dintre iubiți poate trece de la dorința sexuală pasională la experiențe intime, împărtășite cu celălalt. Intensitatea legăturii emoționale poate să crească sau

să scadă – ar fi o raritate ca cele două persoane din cuplu să resimtă aceleași sentimente față de celălalt zi de zi, an de an. Atitudinile, sentimentele, comportamentele partenerilor se pot schimba treptat, în unele cazuri pot să apară chiar și schimbări bruște.

Astfel, căsătoria este, de fapt, suprapunerea unei idei de stabilitate asupra unei relații schimbătoare. *Sensul* căsătoriei se bazează pe ideea stabilității și a permanenței, dar o relație reală implică schimbare, evoluție și dezvoltare. Căsătoria este, deci, un exemplu al falsei permanențe, în sensul în care ideea în sine și instituția căsătoriei implică mai multă stabilitate decât fenomenul în sine. Conceptul determină așteptări de stabilitate și permanență care, în unele cazuri, nu sunt împlinite.

Căsătoria reprezintă mai mult decât o simplă idee – ea este o adevărată instituție, care impune o structură stabilă peste un tipar de comportamente și emoții care se află într-o continuă schimbare. Efectele unei astfel de structuri pline de sens pot spori stabilitatea reală. Divorțul este un proces foarte dificil; faptul că partenerii și-au jurat iubire veșnică, că își asumă angajamente față de partener sau familie și unele aspecte legale ar putea convinge cuplul să rămână împreună. Astfel, sensurile nu numai că supraestimează nivelul stabilității naturale ale acestui concept, dar acționează și compensator prin potențarea stabilității reale.

Problema destrămării unei căsnicii exagerează falsa permanență a căsătoriei. Statisticile actuale arată că 40%–50% dintre căsătoriile din prezent se vor termina cu un divorț (de exemplu, Price și McKenry, 1988). Cu toate acestea, cele mai frecvente jurăminte de căsătorie includ promisiunea de a rămâne împreună „până când moartea ne va despărți”. Când oamenii decid să se căsătorească, nu se gândesc nicidecum la divorț. Astfel, ideile și așteptările lor supraestimează permanența relației.

Pe scurt, căsătoria îi dă vieții o structură bazată pe categorii stabile, durabile, care în realitate nu corespund modului în care decurge de fapt viața. Căsătoria este o modalitate prin care i se atribuie sens vieții. În acest proces, căsătoria constrânge viața în limitele unui tipar de constanță și stabilitate, care ar putea contrazice cursul firesc al vieții (indiferent dacă acest lucru este dorit sau nu de parteneri).

Și alte utilizări ale sensului prezintă aceleași caracteristici ale falsei permanențe. Sinele și identitatea personală sunt percepute prin prisma stabilității în timp a caracteristicilor personale, în ciuda faptului că persoana trece de-a lungul timpului prin schimbări de ordin biologic și social (vezi Baumeister, 1986). În momentul în care urmărim comportamentele unei persoane, îi interpretăm faptele prin prisma unor tipare comportamentale fixe, stabile, în care de obicei supraestimăm consistența și consecvența acțiunilor umane (Jones și Nisbett, 1971; Ross, 1977).

Nepotrivirea dintre viața reală și sens nu este întâmplătoare. Adică ar fi o greșeală să ne imaginăm că falsa permanență ar fi un produs secundar accidental al naturii contradictorii a vieții și a sensului. Este foarte probabil ca falsa permanență să reflecte o legătură mai profundă dintre cele două concepte. Trebuie să luăm în considerare încă un aspect caracteristic ființelor vii: deși viața este un proces în continuă schimbare, ființele vii exprimă de obicei o *nevoie* puternică de stabilitate, iar sensul ar putea fi unul dintre puținele mijloace prin care se poate atinge această stabilitate. În consecință, nu este de mirare că sensul tinde să impună stabilitate și permanență asupra evenimentelor.

Căutarea stabilității pare să fie una dintre preocupările primordiale ale organismelor vii. Ființele vii se străduiesc din răspuțeri să atingă o stare de stabilitate atât internă, cât și externă. Procesele interne ale tuturor organismelor vii reflectă tipare de homeostazie. Aceste procese răspund la schimbare, la perturbări în funcționare și la nevoi, prin încercarea de a restabili o stare de calm, de echilibru. Corpul încearcă să își mențină greutatea, temperatura, pulsul și așa mai departe. În ceea ce privește lumea exterioară, organismele încearcă să găsească medii de viață stabile și predictibile. Exemple în acest sens ar fi încercarea ființelor vii de a-și marca teritoriul de viață, stabilirea unor grupuri sociale, nevoia accentuată de a avea surse sigure de hrană. Din punct de vedere social, oamenii încearcă să susțină o reputație pozitivă și relații sociale stabile.

Desigur, există și tendințe contrare. Adeseori, ființele vii pornesc în explorarea unor noi teritorii sau în căutarea unor noi parteneri pentru interacțiuni sociale (sau sexuale). Însă, de multe ori, nevoia de noutate este de fapt dorința de a *spori* astfel stabilitatea și predictibilitatea. Animalele le place să exploreze teritorii noi, dar nu le place să împartă cu nimeni teritoriile pe care le-au cucerit deja. Astfel, interesul privind schimbarea este unilateral: este bine să adaugi, dar nu este bine să scazi (să împarți). Adăugarea unor aspecte sau lucruri noi este o problemă de schimbare *plus* stabilitate.

Pe scurt, putem spune că viața este caracterizată de schimbare neconținută, dar tânjește după stabilitate. Comportamentul uman urmează aceleași tipare. Ființele umane își doresc o viață de familie stabilă, surse de hrană, un adăpost stabil, un loc de muncă sigur și așa mai departe.

Ființele vii se folosesc de toate resursele de care dispun pentru a dobândi stabilitate. Utilizarea inteligentă a sensului este una dintre resursele umane cele mai puternice. Într-adevăr, pare foarte plauzibil să credem că sensul a fost conceput pentru a ajuta omul primitiv să dobândească o oarecare stabilitate. Prin descoperirea, generalizarea și comunicarea tiparelor care le înconjoară, ființele umane își pot spori semnificativ capacitatea de a prevedea și de a controla mediul înconjurător. Tehnologia modernă este produsul final al acestui proces – este ca și cum ființele umane s-ar fi folosit de sens ca să își

dea seama cum ar putea împiedica viața să se schimbe în permanență, cum să o facă mai stabilă și mai predictibilă prin identificarea acelor tipare care nu se schimbă.

Din acest motiv, nu ar trebui să ne surprindă că sensul este puternic orientat spre stabilitate, iar prin utilizarea sa, putem impune stabilitate cursului naturii. Falsa permanență ar putea fi o distorsionare sistematică, dar justificată.

În capitolele următoare, vă voi oferi multe exemple de falsă permanență. Desigur, în momentul în care se conferă sens vieții, ar putea exista și o tendință spre falsa permanență. Merită însă menționat faptul că falsa permanență ar putea face parte tocmai din convingerea că viața are sens.

În teorie, sensul vieții este rezultatul unei interpretări bazate pe toate faptele și consecințele faptelor unei persoane. În realitate însă, viața este, de multe ori, un melanj de incoerențe, începuturi ratate, planuri modificate, demersuri nefinalizate și proiecte de viață irelevante. Ar fi nerealist să ne așteptăm ca viața să aibă un singur sens, în care să se concentreze toate strădaniile, împreună cu evenimentele zilnice ale vieții noastre. Cu toate acestea, noțiunea de sens al vieții implică exact această idee. Noțiunea de sens atribuit unei vieți reflectă falsa permanență, în aceeași măsură în care aceste noțiuni sunt nerealiste și nepotrivite.

Mitul împlinirii

Un aspect final al mitului suprem implică împlinirea. În capitolul anterior, împlinirea a fost descrisă în termeni pozitivi, de stări dezirabile, bazate pe o îmbunătățire substanțială a circumstanțelor prezente. Împlinirea implică resimțirea periodică frecventă a unor sentimente de plăcere.

Conceptele de împlinire au o predispoziție notorie spre falsa permanență. În realitate însă, oamenii se simt uneori mai bine, alteori mai rău. Dar în momentul în care își formează concepte legate de împlinire, oamenii tind să se concentreze asupra sentimentului de plăcere resimțit permanent și deloc asupra stărilor neplăcute. Împlinirea pare să echivaleze cu stările pozitive permanente.

Este evident, deci, că falsa permanență este unul dintre idealurile principale ale culturii noastre legate de împlinire. Iubirea, de exemplu, este idealizată fiind considerată o stare permanentă, care nu se schimbă niciodată, așa cum este prezentată în filmele și melodiile comerciale specifice culturii pop. Promisiunea unei iubiri eterne, nemuritoare este un clișeu frecvent al muzicii pop și al filmelor de dragoste. Oamenii sunt convinși că își vor găsi perechea potrivită și vor trăi fericiți până la adânci bătrâneți. În realitate, însă, faza de atracție pasională în iubirea romantică are o durată limitată și,

de fapt, nimeni nu trăiește fericit până la adânci bătrâneți. Cu toate acestea, în cea mai mare parte a timpului, majoritatea oamenilor se consideră destul de mulțumiți și satisfăcuți (vezi Sternberg, 1986). Dragostea pasională este o stare naturală de euforie, o stare de conștiință modificată, care, similar stărilor modificate, este și foarte instabilă.

La fel, oamenii își imaginează că succesul profesional le va asigura o stare constantă de fericire. Un studiu renumit în acest domeniu a ajuns la concluzia că ideile bărbaților despre succes seamănă frapant cu un basm (Levinson, 1978). Cei incluși în acest studiu erau convinși că, în momentul în care vor atinge un anumit nivel de succes, toate problemele, îngrijorările și tracasările lor se vor evapora. În multe cazuri, tranziția sau „criza vârstei de mijloc” a fost declanșată tocmai prin înțelegerea faptului că atingerea scopurilor profesionale nu duce la disiparea celorlalte aspecte de viață negative.

O altă concepție populară a împlinirii implică îmbogățirea. Jocurile de noroc și pariurile sunt exemple de promisiuni ale îmbogățirii instantanee, ceea ce va duce la dispariția tuturor problemelor, permițându-i persoanei să savureze plăcerile bunăstării financiare până la adânci bătrâneți. În realitate însă, puținele persoane care au câștigat la loterie sau au ajuns să se îmbogățească peste noapte nu trăiesc în al nouălea cer. De multe ori, trebuie să se confrunte cu o serie de probleme noi tocmai din cauza banilor câștigați (vezi Brickman, Coates și Janoff-Bulman, 1978). Chiar dacă ai câștigat marele premiu la loterie, nimeni nu îți poate garanta că vei trăi fericit tot restul vieții tale. Constatând acest lucru, cei care câștigă la loterie pot avea o surpriză neplăcută.

Falsa permanență din mitul împlinirii nu este un aspect specific exclusiv culturii moderne. Omenirea este preocupată de mai multe secole de această problemă. Ființele umane au nevoie să creadă în ideea împlinirii supreme și permanente, în timp ce împlinirile reale au o durată limitată. De exemplu, la nivel teoretic, conceptul budist al Nirvanei, este o stare permanentă (cum sunt, în general, toate formele de iluminare mistică), în realitate însă, relatările de beatitudine și extaz au o durată destul de scurtă. La un nivel și mai general, toate marile mitologii ale lumii au fost puse față în față cu problematica împlinirii. Haideți să trecem pe scurt în revistă trei dintre cele mai importante mituri ale împlinirii concepute și împărtășite de strămoșii noștri.

Primul se referă la mâncătorii de lotus din Odiseea lui Homer. În această epopee, corabia lui Ulise debarcă pe țărmurile unei insule ai cărei locuitori stau toată ziua și mănâncă florile de lotus de pe insulă. Imediat după ce încep să consume aceste flori, resimt o *stare de beatitudine perpetuă*, pierzând orice dorință de a face altceva. După ce a ronțăit câteva petale de lotus, o parte din

echipajul lui Ulise a decis să rămână pe insulă. Marele erou a fost nevoit să îi târască cu forța pe corabie și să plece rapid cu ei.

Mitul lotofagilor exprimă dorința umană de a descoperi o substanță prin care să se poată induce starea de fericire eternă. Acest proces ne este mereu prezentat sub forma unei seducții periculoase, deși pericolul pare să constea în pierderea interesului față de orice altceva. Acest mit rezonează și astăzi prin atitudinea culturii moderne față de narcotice. Drogurile comportă promisiunea unei stări de plăcere perpetue, iar cei care le consumă își pierd uneori interesul pentru alte activități. Multe dintre obiecțiile la consumul de droguri se bazează pe considerentul că omul își poate pierde astfel interesul pentru alte lucruri (cum ar fi munca), ceea ce, în timp, ar putea avea un efect negativ. Însă, dacă folosirea drogurilor ne-ar oferi într-adevăr o modalitate prin care să ne simțim bine tot timpul, fără efectele secundare negative, provocarea pe care ar reprezenta-o pentru viața noastră bazată pe realizări ar fi serioasă și viabilă.

Al doilea mit important al împlinirii este cel al Sfântului Graal din legendele regelui Arthur. Potrivit acestui mit, mai mulți cavaleri au pornit în căutarea potirului (pocal folosit de Iisus la Cina cea de Taină), însă doar puțini au reușit să dobândească împlinirea prin acesta. Totuși și ceilalți au avut parte de o serie de aventuri extraordinare, eroice sau de experiențe profunde. Cei care au reușit să vadă Sfântul Graal fie au murit pe loc, fie au devenit pustnici, murind la scurt timp după aceea.

Din perspectiva prezentului, mitul Sfântului Graal pare să aibă un caracter de autoironie. Experiența umană supremă ar fi să dai ochii cu un banal obiect de uz casnic, pentru care au murit sau au trecut prin suferințe cumplite mai mulți cavaleri? Ideea centrală a mitului ar fi mesajul alegoric potrivit căruia cel mai mare lucru la care poate aspira o ființă umană este experiența conștientă, idee foarte asemănătoare conceptelor de iluminare și Nirvanei din religiile orientale.

Intuiția (și poate și caracterul autoironic) acestui mit se apropie de recunoașterea falsei permanențe în concepțiile umane ale împlinirii. Toți cei care ajung să vadă pocalul mor la scurt timp după asta. Nu numai că viața nu mai are nimic de oferit după o asemenea experiență, dar menținerea unei stări de împlinire supremă ar fi absolut imposibilă. Într-adevăr, Galahad *s-a rugat* să moară pe loc, ca să nu mai cunoască nicio stare inferioară momentului în care a văzut potirul.

Al treilea mit, povestea lui Faust, se folosește, de asemenea, de ideea morții ca să poată evidenția ideea falsei permanențe. Potrivit celei mai cunoscute variante (adică cea al lui Goethe), Faust cade la învoială cu diavolul: acesta îi va oferi plăceri pământenene până în momentul în care Faust va găsi ceva atât de satisfăcător, încât va dori ca momentul respectiv să dureze o veșnicie – moment în care diavolul va revendica sufletul lui Faust. Faust este

deja un om cult și matur care a ajuns la concluzia că toate formele de plăcere sunt temporare. Prin urmare, nu crede în ideea împlinirii eterne. Este dispus să încheie pactul, convins că nici măcar diavolul nu îi poate oferi o stare de plăcere și fericire completă și *permanentă*.

Astfel, povestea lui Faust ajunge să îi atribuie falsei permanențe un rol principal în conceptul împlinirii. Pe scurt, Faust pariază că poate trăi stări de bucurie, plăcere și satisfacție fără să își dorească ca acestea să țină pentru totdeauna. Dar pierde pariul. Deci ființa umană este incapabilă să nu își dorească plăceri durabile, trainice. Falsa permanență ocupă un loc principal în concepțiile noastre legate de împlinire: omul nu poate înceta să râvnească la permanență, nici măcar în cazurile în care acest lucru ar fi extrem de dăunător.

Acest mit conține și o critică foarte aspră referitoare la dorința umană a împlinirii permanente. El ne transmite că omul este pierdut (adică, vânzând diavolului) imediat ce începe să tânjească după permanență. Este acceptabil să cauți plăcere, putere și cunoaștere; dar nu este lipsit de risc să dorești ca, prin aceste lucruri, să-ți asiguri satisfacții permanente. Chiar mai mult, împlinirea prin prelungirea stărilor de plăcere este inutilă și damnaabilă. Mitul lui Faust ne spune că experiența umană este o transformare perpetuă. Încercarea de a împiedica schimbarea cu scopul de a ne prelungi stările de împlinire înseamnă să ne lepădăm de natura umană.

Mai multe perspective ale împlinirii au recunoscut problema falsei permanențe și au încercat să elucideze misterul. Răspunsul ar putea fi că ideile dominante ale împlinirii au pur și simplu o latură mitică și distorsionată. Ideile legate de împlinire ar putea proveni din trăirea reală a unor stări emoționale pozitive, care adaugă intensitatea și stabilitatea necesară unui concept ideal. În imaginația colectivă, împlinirea echivalează cu stări de bine perpetue, ceea ce, probabil, este ceva nerealist. Emoțiile, prin natura lor, au o durată limitată și reflectă răspunsuri ale organismului la evenimente imediate sau recente. Efectele nivelului de adaptare nu pot fi înlăturate, astfel încât persoana ajunge să se obișnuiască cu lucrurile bune și să își dorească lucruri noi și mai bune. Ideea că ar putea exista ceva care să inducă emoții pozitive nesfârșite este la fel de neverosimilă ca și aceea că o persoană ar putea consuma la o masă o cantitate de alimente suficientă pentru toată viața.

Rezumat și concluzii

Ființele umane se folosesc de inteligența lor pentru a se dumiri treptat de ceea ce se întâmplă în jurul lor. Treptat, încep să observe tipare mai complexe, integrative, iar sensurile pe care le construiesc încep să se lege între ele. Mitul sensului suprem este convingerea generală că totul are sens

și poate fi înțeles. Tradus în termenii sensului vieții, acest lucru se referă la speranța, convingerea sau dorința omului ca viața sa să aibă într-adevăr sens. Chiar și o persoană care nu poate să-și dea seama ce sens are viața sa ar putea crede că totuși are un sens suficient de important.

Completitudinea și consistența sunt aspecte importante ale sensului suprem. Completitudinea este convingerea că totul are o explicație, toate problemele au o soluție, toate dilemele pot fi rezolvate și că există răspunsuri la toate întrebările importante. Credința în existența consistenței se referă la convingerea că lumea nu se contrazice, ceea ce din nou implică ideea că lucrurile și oamenii pot fi, în general, înțeleși și comportamentele lor pot fi prezise. Ființele umane sunt motivate să-și mențină convingerea în existența completitudinii și a consistenței. Pe de altă parte, suntem reticenți în acceptarea faptului că unele dileme s-ar putea să nu aibă răspuns sau că am putea întâlni în viața dileme care nu pot fi rezolvate.

Falsa permanență se referă la tendința de a supraestima stabilitatea evenimentelor. În natură, lucrurile se schimbă, dar ideile și sensurile rămân neschimbate. În principiu, viața este un proces în continuă schimbare, însă ființele vii au nevoie de stabilitate, iar ființele umane se folosesc de sens pentru atingerea acestei stabilități. Ca urmare, ori de câte ori atribuim sens vieții, încercăm simultan să îi sporim și stabilitatea.

Conceptele împlinirii reflectă atât mitul sensului suprem, cât și pe cel al falsei permanențe. În viața de zi cu zi, oamenii au stări afective atât pozitive, cât și negative, ambele având un caracter temporar. Cu toate acestea, oamenii sunt convinși că viața poate fi trăită în stări afective pozitive stabile, durabile, precum și în lipsa totală a stărilor negative. Omul trăiește din când în când stări de plăcere și satisfacție, dar își imaginează și își dorește satisfacții *permanente*. Indiferent dacă promisiunea este salvarea eternă în paradis, dragoste veșnică sau doar succesul propriu, promisiunile de împlinire din cultura noastră includ ideea de permanență. Acestor promisiuni, însă, nu ar trebui să le dăm crezare.

Notă

1. Vezi Capitolul 2.

PARTEA A II-A

ÎN CĂUTAREA
RĂSPUNSURILOR

Identitatea personală și criza de valori

În anii '80, cântăreața Whitney Houston a devenit celebră (s-a și îmbogățit în același timp) cu șlagărul „Cea mai mare dintre iubiri”¹. Sincer vorbind, niciodată nu m-am dat în vânt după cântecele lente și sentimentale, așa că, de fiecare dată când era difuzată la radio, schimbam rapid postul la care se difuza. Ca urmare, multă vreme nu am apucat să aud versurile acestei melodii. Văzând titlul grandios, mi-am pus totuși întrebarea: *Oare care ar putea fi cea mai mare dintre iubiri?* Mă gândeam că, probabil, se referă la obișnuita și banala atracție heterosexuală, ca multe alte melodii, iar superlativul „cea mai” să fie doar o altă expresie a exaltării sentimentale. Sau poate că era un cântec despre Iisus – din când în când mai apar și cântece rock cu tentă creștină. Ei bine, să vedeți ce am aflat câțiva ani mai târziu - în accepțiunea doamnei Houston dragostea ultimă și supremă este de fapt dragostea de sine! Să înveți să-ți iubești propria persoană – cântă ea – este cea mai mare dintre iubiri.

În trecut, expresia publică a unui astfel de sentiment ar fi fost de neimaginat. Cum se poate totuși ca era modernă să ajungă să accepte iubirea față de propria persoană? Ce stă în spatele fascinației moderne pentru sine sau, cum o numim mai des, pentru identitate? Acum câțiva ani am rămas profund surprins să văd că această temă a devenit laitmotivul culturii moderne occidentale și tema centrală de interes pentru mulți cercetători din domeniul științelor sociale. Astfel, am pornit pe drumul care speram să mă lumineze în legătură cu obsesia societății noastre privind dilemele sinelui. Am dedicat câțiva ani buni încercării de a înțelege cum s-a conturat sinele de-a lungul istoriei și de ce a devenit o problemă atât de serioasă tocmai acum.

¹ În original, *The Greatest Love of All* (n. tr.).

Treptat, am ajuns să înțeleg modul în care cultura occidentală a recalibrat regulile constituente ale sinelui, în așa fel încât sinele modern a devenit mult mai problematic și mai dificil decât în erele trecute. Această investigație m-a ajutat să înțeleg mai bine sinele (vezi Baumeister, 1986, 1987). Cu toate acestea, nu am reușit să dau un răspuns definitiv la problema inițială, și anume să identific originile dilemei moderne a sinelui. În final, am înțeles că, în multe cazuri, această dilemă este, de fapt, dilema sensului vieții și nu o problemă de definire a propriei identități. De multe ori, când oamenii spun că simt nevoia să se cunoască (să se găsească), vor să spună de fapt că își doresc să trăiască o viață care să aibă sens. Vor să aibă o viață cu un sens pe care să îl poată accepta. Dar să spui treaba asta în gura mare este destul de jenant. Așa că oamenii își reformulează această nevoie în termeni de autocunoaștere, ceea ce, într-adevăr, este destul de vag, dar în același timp este acceptabil social.

Acest capitol descrie încercările mele de a înțelege dilema modernă a identității. Această dilemă nu se datorează faptului că sinele și-ar fi depășit limitele, ar fi devenit mai labil sau mai complicat decât înainte. Mai degrabă, putem spune că societatea modernă se folosește de sens ca să reușească să confere suficient sens vieții, într-o formă în care sinele nu a mai fost folosit în trecut. Aceste noi cerințe pe care sinele trebuie să le îndeplinească reprezintă motivul principal al fascinației societății moderne pentru ideea sinelui și a identității.

Primul obiectiv al acestui capitol este să examineze modul în care se poziționează societatea modernă față de cele patru nevoi de sens. În mod evident, singura problemă cu adevărat importantă este cea legată de valoare. Cu alte cuvinte, societății noastre îi lipsesc valori de bază stabile care să poată oferi criterii solide pentru delimitarea binelui de rău și pentru justificarea acțiunilor pe care le întreprindem. În continuare, vom investiga cauzele acestei moderne „crize de valori”, adică lipsa fundamentelor valorilor. Acest lucru ne va duce la examinarea modului în care omul modern răspunde la această criză de valori solide. Lipsa fundamentelor valorilor îi sensibilizează și îi stimulează pe oameni să găsească sau să elaboreze noi fundamente ale valorilor.

Și aici intervine sinele. Cultura modernă occidentală s-a luptat din răspuțeri ca să transforme sinele într-un fundament de valoare. Ființele umane au avut dintotdeauna un sine, dar acesta nu a trebuit să îndeplinească funcția suplimentară de a conferi sens vieții în măsura în care trebuie să o facă astăzi. Astfel, motivul fascinației moderne pentru sine provine din faptul că sinele a devenit o sursă fundamentală și importantă de sens în viața modernă. Povara identității nu este tocmai ușoară, iar crizele și alte probleme de identitate provin parțial din noile cerințe pe care sinele trebuie să le îndeplinească în prezent.

Prin urmare, publicul modern nu este mirat să audă un cântăreț lăudându-se că a descoperit dragostea supremă nu în iubirea nutrită față de o altă persoană, față de Dumnezeu sau față de umanitate, ci pur și simplu în iubirea față de sine. Pentru a fi acceptabilă, dezirabilă și poate chiar obligatorie, dragostea de sine s-a lepădat în mare parte de conotația dezgustătoare a îngâmării și a ereziei (vezi Zweig, 1980). Refrenul melodiei lui Whitney Houston reverberează în lung și-n lat prin cultura modernă, de la filme și lucrări academice până la Comisia Stimei de Sine a Statului California. Comicul Rodney Dangerfield a parodiat acest sentiment în scheciul în care face amor cu o femeie care, în extazul fericirii, își rostește propriul nume. Chiar și astăzi, o astfel de reacție ar fi exagerată. Dar este incontestabil faptul că a apărut o viziune nouă, pozitivă despre sine, căreia i s-a distribuit un rol central în construirea sau găsirea sensului vieții moderne.

Perspectiva modernă asupra sensurilor vieții

Viața omului modern poate fi plină de sens, dar acest lucru nu înseamnă că toate nevoile de sens sunt îndeplinite în totalitate sau că nu ar exista domenii problematice în ceea ce privește sensul vieții. Ca să putem înțelege modul în care oamenii de astăzi găsesc sens în viețile lor, trebuie să luăm în considerare cele patru nevoi de sens și să investigăm ce ne oferă societatea modernă pentru a le satisface. Evident, există diferențe mari, astfel încât generalizările sunt foarte grosolane. Totuși, este foarte important să vedem care dintre nevoi pot fi îndeplinite cu ușurință sau care sunt dificile și greu de satisfăcut.

În ceea ce privește nevoia pentru un scop în viață, societatea modernă ne pune la dispoziție o multitudine de scopuri și ierarhii de scopuri gata pregătite. Carierele din sfera birocrăției sunt construite pe o serie de oportunități de promovare și de împlinire; averile pot fi adunate la infinit, iar sistemul educațional oferă mai multe niveluri de realizare. În general, putem spune că sistemul financiar și economic ne oferă suficiente scopuri pe care să ne dorim să le realizăm.

Împlinirea, pe de altă parte, continuă să fie o problemă. Creștinismul ne-a învățat să ne dorim cu ardoare împlinirea. Noțiunea creștină a împlinirii (adică, mântuirea în Ceruri) constă într-o stare de beatitudine continuă, mai presus de orice imaginație. După ce societatea noastră a încetat să mai funcționeze preponderent pe baza acestor principii creștine, oamenii au început să caute alte modele ale împlinirii. Însă noțiunile laice ale împlinirii nu au reușit niciodată să se ridice la nivelul împlinirii spirituale, care oferea sens vieții strămoșilor noștri. Poate că acest lucru este o consecință firească a mitului împlinirii, deoarece modelele spirituale nu au fost supuse niciodată

vreunui test, în timp ce realizările și împlinirile laice sunt testate permanent. Nu s-a întors încă nimeni care să povestească dacă viața în Ceruri este la fel de bună precum ni s-a promis.

Ca să rezumăm recenta istorie a împlinirii (pentru o prezentare mai amplă, vezi Baumeister, 1986, 1987): problemele au apărut în momentul în care societatea a încetat să se mulțumească cu promisiunea creștină a împlinirii de după moarte. Perioada romantică a fost prima care a început să pună sub semnul întrebării aceste forme de împlinire. Dragostea pasională și creativitatea artistică (mai ales în poezie și literatură) reprezintă încercările cele mai specifice epocii romantice de a stabili forme noi de împlinire laică. Cultivarea propriei personalități și identități sunt de asemenea asociate cu năzuința romantică spre împlinire. Noțiunile împlinirii specifice secolului al XX-lea s-au concentrat asupra adaptării psihologice și a autorealizării. Conceptul autorealizării, precum și explicația modului în care acest lucru poate fi atins sunt încă destul de învăluite în ceață, iar această neclaritate reflectă, de fapt, lipsa unor concepte satisfăcătoare pentru împlinire.

Societatea modernă duce lipsă nu doar de un set de concepte ale împlinirii care să fie acceptate unanim, ci și de un set de valori stabile și aprobate unanim. Într-adevăr, unii susțin că valorile moderne se află într-un haos total. Discuția despre valori nu mai vizează obligațiile, ci drepturile, iar aspectele relevante ale luării deciziilor s-au deplasat din sfera obligațiilor morale în cea a legalității (de exemplu, Jackall, 1988). Lipsa unei credințe colective puternice în adevăruri morale poate fi regăsită în mai multe tipare, printre care pot fi incluse tendința spre cinism, pretențiile exagerate, acceptarea unui relativism moral și admirația pentru șmecherii care încalcă regulile (aspecte adesea prezentate într-o formă idealizată în filme și alte forme ale mass media). Se pare că există o anumită reacție împotriva sensibilității morale excesive a predecesorilor noștri din epoca victoriană, deseori percepuți ca fiind afectați și ipocriți. În general, dacă ar fi să identificăm în societatea modernă vreo nevoie de sens neîmplinită, aceea ar fi nevoia de valoare – adică nevoia de criterii stabile acceptate unanim aplicate binelui și răului (Următoarea parte a acestui capitol se va ocupa de investigarea detaliată a crizei de valori).

A treia nevoie de sens este eficacitatea, iar aceasta poate fi atinsă cu ușurință în societatea modernă. Există din abundență metode prin care individul se poate testa, afirma, prin care își poate dezvolta abilitățile, își poate exercita influența și controlul și așa mai departe. De la creșterea copiilor la exercitarea dreptului de vot, de la un loc de muncă într-o firmă la practicarea schiului, oamenii au la dispoziție un număr infinit de oportunități prin care pot dobândi sentimentul de eficacitate. Oamenii pot trăi senzația de măiestrie și de îndemânare, pot exercita un control extraordinar asupra mediului social și pot avea convingerea că ceea ce fac are sens.

În sfârșit, societatea modernă oferă o serie de criterii pentru atingerea autorealizării. Societățile tradiționale au legat stima de sine de poziția individului pe scara ierarhiei sociale. În ciuda (sau poate tocmai datorită) respingerii normelor sistemului tradițional, societatea modernă a creat o serie de modalități prin care individul își poate dovedi superioritatea față de ceilalți. Structura birocratică instituțională și cea a sistemelor de salarizare oferă numeroase exemple de diferențieri extrem de fine, prin care se poate stabili o ierarhie între angajați. La fel, sistemul educațional oferă note pe baza unei grile foarte fine de evaluare. Tinerii care nu apreciază viața academică își pot dezvolta stima de sine prin sport și se pot compara cu ceilalți pe baza rezultatelor obținute la diverse competiții și pe baza punctelor acumulate; sau prin diverse forme de manifestare romantică, în care numărul și farmecul partenerilor este o măsură evidentă a nivelului de autorealizare a persoanei. Sistemul de premii și diverse forme de recunoaștere a valorii reprezintă și la vârste înaintate surse importante de autorealizare.

Societatea modernă le oferă un număr la fel de impresionant de resurse și celor care preferă sursele colective de autorealizare celor individuale. Oamenii se pot identifica cu organizațiile la care lucrează, cu cluburile sportive locale, cu realizările diverșilor membri ai familiei și așa mai departe. Probabil că spiritul colectiv era mai accentuat în trecut, dar și astăzi putem găsi suficiente surse colective prin care să ne autorealizăm.

Astfel, putem rezuma destul de ușor ce reprezintă sensul vieții în viziunea modernă. Cultura modernă occidentală oferă foarte multe modalități prin care oamenii își pot stabili scopuri în vederea sporirii sentimentului de eficacitate și prin care pot evalua și spori stima de sine. Modelele realizării sunt însă problematice, deși majoritatea persoanelor se consideră destul de fericite, iar lipsa unor modele solide de împlinire au devenit o problemă perpetuă. Lipsa unor modele viabile de împlinire probabil că nu ar trebui considerată ca fiind o problemă specială sau acută a vieții moderne. Valorile, în schimb, *sunt* o problemă specială și acută. Societatea modernă nu transmite un mesaj clar și categoric despre ce este bine și ce este rău în viață, așa cum o făceau societățile tradiționale.

Astfel, problema cea mai delicată a sensului vieții în societatea modernă occidentală pare să fie identificarea unui fundament solid a sistemului de valori. Din acest motiv devine absolut necesar să investigăm ce s-a întâmplat cu sistemul de valori în lumea modernă.

Criza de valori

Vom începe incursiunea noastră prin examinarea câtorva dintre cele mai importante fundamente de valori pe care le-a avut cultura noastră. După cum vom vedea, unele dintre acestea și-au pierdut o parte din putere, influență și eficacitate în ultimele decenii.

Declinul religiei

Valorile principale ale societății occidentale au fost conturate de religia iudeo-creștină. În această accepțiune, Dumnezeu este valoare supremă. Orice sacrificiu, efort, aspirație sau atrocitate era justificabilă, cu condiția să poată fi desprinsă din dorința lui Dumnezeu. Oamenii credeau că Dumnezeu și-a exprimat clar regulile, prima dată prin Cele zece porunci, iar mai târziu prin învățăturile profeților. Fără îndoială, creștinii au accentuat mai ales învățămintele lui Hristos. Regulile și valorile divine au fost, desigur, clarificate și prin munca multor generații de predicatori, învățători și teologi.

Legătura dintre moralitatea socială și bazele iudeo-creștine este evidentă și astăzi. O evaluare recentă a unor liceeni americani a evidențiat faptul că cea mai mare parte a acestora a fost de acord că Decalogul oferă un set eficient de reguli de viață, deși doar foarte puțini dintre acești liceeni cunoșteau mai mult de una dintre porunci. Se pare că omul contemporan crede încă în puterea și în importanța acestor valori, deși ele joacă doar un rol marginal în viața sa și în deciziile pe care le ia. Este greu de crezut că oamenii trăiesc pe baza acestor valori, pe care de fapt nici nu le cunosc.

Este evident că religia nu mai are influența pe care a avut-o asupra societăților trecute. Cu toate acestea, religia este încă foarte vie. Majoritatea americanilor moderni continuă să creadă în existența lui Dumnezeu, mulți dintre ei relatând că se roagă, merg la biserică și au convingeri religioase (Stark și Bainbridge, 1985). Pe de altă parte, religia a fost interzisă în numeroase instituții oficiale. S-a și stabilit o politică oficială de separare a bisericii de stat. Sistemul educației publice este o instituție laică, evitând cu scrupulozitate problemele bisericii, deși există mai multe biserici (culte) care au propriile lor școli. Problemele cotidiene din domeniul afacerilor, ale guvernării și divertismentului nu îi alocă religiei un rol prea important. Aceste schimbări sunt destul de frapante, dacă le comparăm cu rolul jucat de biserică în viața politică, jocurile de putere, arta, literatura și teatrul Evului Mediu.

Nu este deloc simplu să rezumăm efectele declinului creștinismului asupra societății moderne. Cu toate acestea, este evident că schimbările cele mai dramatice (și cele mai evidente) au avut loc în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, perioadă cunoscută sub denumirea de Iluminism. La sfârșitul

acestei mișcări ideologice, intelectualii de frunte și-au manifestat deschis atitudinea critică față de doctrinele și învățămintele creștine. Schimbările sociale de la sfârșitul acestei perioade reflectă deja o abordare nouă, laică. Războiul american de Independență, de exemplu, a legiferat toleranța universală a religiilor și separarea oficială a instituțiilor bisericești de cele statale. Revoluția franceză a avut o poziție și mai agresivă în ceea ce privește campania de „decreștinare”, care includea abolirea calendarului creștin, interzicerea predării în școli de către cler, capriciul de a schimba denumirile „creștine” cu alte denumiri clasice (de exemplu, redenumirea catedralei Notre Dame în „Templul Rațiunii”), reducerea sau suspendarea totală a salariului pentru cler, chiar și demolarea efectivă a multor biserici (Palmer, 1969). Deși biserica franceză și-a revenit după aceste măsuri, existența lor a indicat o nouă vulnerabilitate a Bisericii, care a prefigurat ateismul oficial al multor națiuni din secolul al XX-lea.

Putem menționa cel puțin trei factori majori care au contribuit la declinul Bisericii creștine. În primul rând, conflictele din sânul Bisericii au slăbit sistemul și credința oamenilor în adevărul incontestabil al doctrinelor creștine. La sfârșitul Evului Mediu, oamenii au ajuns să creadă că Biserica era coruptă. Schisma papală din secolul al XIV-lea a dus la două administrații bisericești separate, fiecare cu un papă al său, care excomunica toți enoriașii celeilalte papalități. Acest lucru însemna că fiecare locuitor al Europei medievale fusese excomunicat de unul dintre cei doi papi. O zicală a vremii susține că, după schisma papală, nimeni nu a mai ajuns în Rai (Tuchman, 1978). Mesajul acestei remarci este că omul Evului Mediu a început să creadă că Biserica nu îi mai satisfăcea nevoile spirituale.

Desigur, separarea instituțională a fost urmată de una ideologică. Reforma protestantă a pus la încercare nu numai personalul și sistemul bisericesc, ci și multe dintre doctrinele creștine. Până la apariția Iluminismului au apărut mai multe forme rivale de doctrine creștine și structuri de putere. Monopolul medieval asupra religiei ținea deja de domeniul trecutului.

Un al doilea factor care a contribuit la declinul influenței creștinismului este reprezentat de conflictul dintre religie și alte forme de cunoaștere, cele mai importante fiind rațiunea și știința. Biserica a investit foarte mult în conceperea unor explicații proprii pentru multe dintre evenimentele naturale și istorice. Aceste explicații au dus la iscarea mai multor conflicte între doctrinele religioase și știință. Perceperea acestui conflict probabil că a avut un efect negativ asupra cauzei Bisericii, mai ales în cadrul claselor educate ale societății. Biserica nu mai părea să poată oferi calea sigură către adevăr.

Al treilea factor se referă la faptul că noile forme sociale și financiare de viață au devenit tot mai greu de coordonat pe baza doctrinei creștine. În satele tradiționale, învățăturile creștine se puteau infiltra în toate aspectele vieții. Dar viața din uzine, bănci și alte instituții, care, ulterior, au modelat

viața modernă, nu se potrivea chiar atât de bine cu scriptura. Noul sistem economic se bazează pe satisfacerea intereselor proprii, ceea ce contravine concepțiilor creștine despre egoism. (Într-adevăr, a trebuit să treacă destul de mult timp pentru ca Biserica să accepte ideea că banii sunt un motiv acceptabil pentru muncă). Onestitatea și alte virtuți creștine au reprezentat deseori impedimente serioase în câștigarea rapidă a unor sume mari de bani. Competiția capitalistă pentru un loc de muncă, pentru bani, piață și așa mai departe a îngreunat încercările creștine de a păstra iubirea pentru aproapele în centrul existenței cotidiene.

Există mai multe aspecte legate de societatea modernă care ridică probleme serioase pentru Biserică, cum ar fi toleranța religioasă și pluralismul. Așa cum a menționat Peter Berger (1967), adevărul creștin nu se adaptează prea bine la competiția dintre mai multe adevăruri posibile. Pretenția religiei de a oferi adevărul metafizic ultim, exclusiv este incompatibilă cu convingerea că sunt acceptabile și alte puncte de vedere. Lui Dumnezeu i-ar fi destul de dificil să își revendice dreptul de unicul Dumnezeu adevărat, atâta vreme cât permite venerarea altor zei. Din acest motiv, religiile tind spre o oarecare intoleranță (vezi Liebman, 1983). Toleranța religioasă este o idee promovată de guvernele umaniste, fără vreo tentă religioasă, care doresc să reducă conflictele și ura dintre cetățeni – ceea ce nu este o idee pe care religiile, în general, (și mai ales cele din Occident) să o accepte cu ușurință.

Pentru a ilustra acest lucru, să luăm ca exemplu Inchiziția spaniolă. Din perspectiva modernă, Inchiziția spaniolă este un abuz șocant asupra drepturilor și a libertăților umane. Cum au putut tortura și ucide oameni pentru aspecte de detaliu ale religiei creștine? Însă Inchiziția trebuie abordată ținând cont de faptul că acești creștini spanioli credeau că ei sunt singurii deținători ai adevărului creștin, iar cei care nu credeau în aceste adevăruri, erau pierduți. În cele mai multe cazuri, inchișitorii erau convinși că le făceau o favoare celor pe care îi torturau. Indiferent de cum își torturau fizic victimele, le ofereau singura modalitate prin care își puteau salva sufletele, iar salvarea sufletului era aspectul cel mai important. Pe scurt, din perspectiva modernă a toleranței religioase, Inchiziția este percepută ca un rău absolut degradant, dar toleranța religioasă violează convingerile și atitudinile esențiale pe care a fost fondată Inchiziția (de exemplu, Roth, 1964).

Religia se bazează, de asemenea, pe ceea ce Berger numește „structura plauzibilității” – adică un set de instituții și practici care încorporează idei religioase, întărind astfel aparența adevărului. Aceste structuri pot include instituții și alte aspecte sociale care încorporează doctrina religioasă în structura și în convingerile lor de bază. Asemenea tipare – de exemplu, necesitatea cununiei bisericești – încorporează religia în pânza vieții sociale și a lumii înconjurătoare. Pe scurt, religia este văzută ca o parte esențială a vieții obișnuite în care oamenii trăiesc și își desfășoară activitățile, iar puterea de

stat ajută la întărirea conformității religioase prin simplul fapt că îi menține legile și practicile.

Modernitatea, în schimb, a dăruit o parte însemnată a acestei structuri de plauzibilitate. Separarea Bisericii de Stat a fost o lovitură puternică pentru Biserică. În urma acestei separări, religia poate avea doar o existență marginală, fiind ruptă de posibilitatea de a influența direct realitatea politică și practicile zilnice ale vieții sociale. La fel, omul modern de afaceri poate să aibă sau nu în viața privată convingeri religioase, dar probabil că își conduce afacerea după alte principii, indiferent de convingerile sale religioase. Afacerile sunt de obicei conduse fără amestecul convingerilor și valorilor religioase (Berger, 1967, p. 134). Aceleași lucruri pot fi spuse și despre viața politicianilor, a oamenilor de știință, a profesorilor etc.

Trebuie să subliniem din nou că ar fi greșit să considerăm credința dispărută sau ca pe un construct învechit – foarte multe persoane au în continuare convingeri creștine ferme. Dar creștinismul nu mai are puterea centrală în viața modernă, puterea pe care o avea în trecut - el supraviețuiește sub forma convingerilor private, în cadrul practicilor individuale. Doctrinile creștine nu mai pot capta întreaga societate, nu mai au girul oficial, iar Creștinismul a fost depozat de întreaga influență formală pe care o avea asupra vieții politice, sociale, economice și, în general, asupra vieții cotidiene. Religia nu mai reușește să definească multe dintre convingerile de bază care formează sensurile împărtășite despre lumea și viața în care trăim. Ca fundament de valori, mai are încă un efect puternic asupra individului, dar la nivel social nu mai beneficiază de același prestigiu pe care îl avea în trecut (cu excepția sloganurilor care o vehiculează, de exemplu „In God We Trust²”).

Ca urmare a acestor schimbări, religia și-a pierdut mare parte din utilitatea deținută ca fundament de valoare în structurarea activităților individuale și în procesul de atribuire de sens vieții. Indiferent dacă au credințe religioase sau nu, majoritatea celor care trăiesc astăzi au preponderent preocupări cotidiene laice. Religia nu este prezentă în activitățile profesionale (unde nici nu și-ar avea locul și ar putea avea chiar un efect contraproductiv), nu mai este nici principiul de bază în creșterea copiilor sau în relația maritală. Ea poate oferi anumite justificări și explicații, dar nu mai este potrivită pentru îndeplinirea tuturor nevoilor pentru valoare necesare omului de astăzi. Indiferent cum estimăm puterea pe care o are, religia a pierdut foarte mult teren ca fundament de valoare; adică instituțiile sociale și culturale nu se mai bazează pe religie, din ce în ce mai puține persoane aderă la vreo religie sau au convingeri religioase, iar efectul ei asupra vieții cotidiene scade pe zi ce trece.

Pe scurt, religia a pierdut mare parte din puterea și influența pe care a avut-o ca fundament de valoare dominant al culturii noastre. Când oamenii

² *In God we trust* (engl.) = „Credem în Dumnezeu”, inscripție de pe bancnotele americane (n. tr.).

vor să creadă că acțiunile lor sunt corecte, bune și dorite, religia nu mai este o sursă inepuizabilă și mereu disponibilă de valoare și de justificare.

Slăbirea moralității

Moralitatea oferă și exprimă reguli clare despre bine și rău. În viața modernă, însă moralitatea nu mai deține puterea pe care a avut-o odinioară.

Desigur, soarta moralității tradiționale depinde în mare măsură de soarta religiei tradiționale. Timp de mai multe secole, moralitatea era justificată pe baza convingerilor religioase majore. Învățăturile religioase oficiale (de exemplu, Decalogul) exprimau regulile și principiile religioase. Mai important era însă faptul că moralitatea avea o *funcție* bazată în totalitate pe religie.

În această abordare, moralitatea era o cale prin care se puteau atinge scopuri religioase. În abordarea creștină, omul se naște într-o stare brută, necizelată, cu foarte multe defecte și slăbiciuni. Însă, dacă trăiește după reguli morale, omul își poate depăși condiția și se poate înălța – poate trece într-o stare mai bună, aproape de perfecțiune, participând la drama cosmică dintre bine și rău, intrând astfel în rândul celor care au șansa mântuirii. Astfel, moralitatea era o cale prin care se putea atinge nivelul cel mai înalt de împlinire umană (MacIntyre, 1981).

După ce Creștinismul și-a pierdut rolul central în cultură, moralitatea s-a desprins total de ancorele religioase și a intrat în derivă. Mai precis, moralitatea nu a mai reușit să îndeplinească funcția pe care o avusese, adică să fie o modalitate prin care să se poată atinge scopurile râvnite (de exemplu, mântuirea spirituală). În schimb, religia a devenit un set de reguli alese la întâmplare, fără să ofere un motiv specific pentru care oamenii ar trebui să le urmeze. Înainte, făceai ce trebuia, ca să ajungi în Rai. În lipsa regulilor religioase însă, astăzi, trebuie să faci lucrurile așa cum trebuie, doar fiindcă așa este bine. De la Iluminism încoace, etica filozofică a încercat, fără prea multe rezultate, să găsească o bază fermă de principii și de obligații morale (de exemplu, MacIntyre, 1981).

Îngrijorarea legată de supraviețuirea moralității în lipsa fundamentelor de valori religioase era poate chiar mai mare în afara atmosferei rarefiate a filozofiei profesioniste. Victorienii, de exemplu, erau profund îngrijorați ca nu cumva darvinismul sau alte descoperiri științifice să ducă direct la un haos social. Se temeau că, în momentul în care oamenii își vor da seama că nu mai există nicio bază religioasă pentru a-și îndeplini îndatoririle morale, vor face exact ceea ce își doresc, iar structura socială se va nărui complet. Într-adevăr, o parte dintre victorienii ascundeau faptul că și ei își pierduseră deja credința, pretinzând în continuare că erau creștini credincioși, care trăiesc după reguli

religioase; făceau acest lucru pe motiv că, odată mărturisite public, ateismul sau agnosticismul ar fi putut încuraja și pe alții, subminând în continuare bazele morale ale societății (Houghton, 1957). Între timp, intelectualii dezbăteau problema dacă moralitatea poate supraviețui fără religie sau nu (Meyer, 1976).

Schimbările în stilul de viață au îngreunat menținerea regulilor morale vechi și stricte. În viața tradițională a unui sat agricol, de exemplu, era de așteptat ca oamenii să-și trăiască întreaga viață doar în preajma câtorva persoane. Dacă cineva dobânda o reputație proastă de om necinstit, neserios sau imoral, se alegea cu un handicap care îl marca o bună bucată de vreme (Shorter, 1975). Cartierele rezidențiale moderne, în schimb, sunt mult mai îngăduitoare în acest sens. Stigmatul imoralității de exemplu, își pierde semnificativ din importanță – te poți muta pur și simplu într-un alt cartier și poți lua totul de la început.

Chiar mai mult, viața economică modernă se bazează pe competiție, ceea ce îngreunează împărtășirea unor principii de bază, cum ar fi: să-ți iubești aproapele, să fii om de onoare și de încredere. În satele agricole, viața, chiar și supraviețuirea depindeau de multe ori de eforturile grupului și de colaborarea dintre indivizi, incluzând aici și împărțirea resurselor și ajutorarea celui alt. Competiția economică directă era un aspect fără importanță al vieții de zi cu zi. Astfel, valorile creștine de a ne împărți bunurile, de a trăi în armonie și solidaritate cu ceilalți, de a ne iubi aproapele, de a evita invidia, erau mult mai potrivite vieții rurale de odinioară decât tiparelor economice ale vieții moderne.

Standardele morale ale clasei de mijloc din era victoriană au fost treptat respinse și chiar ridiculizate de generațiile mai tinere, care au început să considere moralitatea o formă de ipocrizie. Mai ales moralitatea sexuală a trecut printr-o serie de schimbări radicale de-a lungul secolului al XX-lea, iar aceste modificări au accentuat percepția generală de relativism moral, punându-se chiar problema irelevanței moralității.

Importanța moralității s-a diminuat semnificativ și în viața profesională și în cea de afaceri. Desigur, și astăzi este important ca o companie să își păstreze reputația de societate corectă și cinstită. Cu toate acestea, moralitatea joacă un rol mult mai puțin semnificativ decât pe vremuri. În Europa tradițională, breslele, de exemplu, erau preocupate mai ales de probleme legate de caracter și de reputație morală (Shorter, 1975). Într-adevăr, orașele puteau interzice persoanelor cu o reputație îndoielnică să se stabilească în urbe (Shorter, 1975). Aceste reguli depășeau cadrul integrității economice, tratarea corectă a clienților – chiar și moralitatea era considerată o condiție absolut necesară unei afaceri serioase. Breslele nu acceptau în rândul lor persoane născute în afara căsătoriei sau cu părinți ilegitiimi (Shorter, 1975, pp. 51-52). Afacerile din societatea modernă sunt preocupate în continuare de

decență și de aparențe, dar moralitatea și virtutea sunt strict legate de situații, loialități și obligații specifice. Problema majoră a omului de afaceri modern nu o reprezintă nicidecum aplicarea principiilor universale în anumite probleme financiare. Ca să îl cităm pe vice-președintele unei mari corporații americane „Ceea ce este bine pentru și în corporație nu trebuie să fie neapărat bine și în casa sau biserica angajatului. Ce este corect în corporație este ceea ce îți cere superiorul” (Jackall, 1988, p. 6).

Cercetătorul căruia acest vice-președinte i-a făcut această confesiune era preocupat de studiul eticii manageriale. Auzise deja multe relatări ale managerilor legate de absurditatea încercării de a impune în domeniul afacerilor principiile eticii tradiționale, universale dar în același timp învechite. Într-una dintre relatările tipice, un trezorier pe nume Brady a descoperit că mai mulți dintre directorii firmei se folosesc de fondul de pensii ca să își cosmetizeze rapoartele de profit, adică mutau banii de colo-colo, ca să le iasă vânzările preconizate și să își crească astfel bonusul de la final de an (Jackall, 1988, pp. 105-110). Brady a ajuns la concluzia că acest lucru reprezenta un abuz de încredere financiară, mai ales datorită faptului că ascundea informații relevante acționarilor, cu scopul dobândirii unor câștiguri personale. Neștiind în cine să aibă încredere, Brady a ales până la urmă o persoană cu o funcție înaltă și cu standarde morale ridicate. Când i-a povestit ceea ce a constatat, omul s-a crucit și a dus raportul anonim (pregătit în prealabil de Brady) la o ședință cu directorul executiv și cu ceilalți membri ai consiliului corporației.

Brady nu a aflat niciodată cu exactitate ce s-a discutat la acea ședință, dar se pare că lucrurile nu au avut un final fericit – cel căruia i-a destăinuit ceea ce constatare a fost demis pe loc și scos din clădire de paznici înarmați. Brady a încercat din nou să rezolve problema, de data aceasta destăinuindu-se unuia dintre vice-președinții corporației – însă a fost sfătuit să uite rapid ceea ce observase și să ignore total întreaga problemă. La scurt timp însă, Brady s-a trezit că a fost și el dat afară. Ceea ce este și mai interesant este faptul că, după ce Jackall (cercetătorul) a continuat investigarea problemei și a început să discute cu ceilalți manageri, aceștia l-au acuzat pe Brady de violarea normelor corporației, cum ar fi: să te adresezi întotdeauna șefului tău direct, să le spui superiorilor întotdeauna doar ceea ce doresc aceștia să audă și să renunți la rezolvarea unei probleme pe care aceștia doresc să o evite. Evident că nu au perceput dilema lui Brady ca pe o problemă legată de obligațiile morale tradiționale sau de principii etice.

Totuși, nu trebuie să exagerăm problema declinului moralității. Conștiința moralității nu este nici pe departe o problemă moartă sau demodată. Probabil că majoritatea persoanelor din societatea noastră mai au păreri despre ce este bine și ce este rău. Deși foarte puțin influențată de religie, viața publică este profund afectată de moralitate – de exemplu, politicienii pot să piardă susținerea publicului în momentul în care se dovedește că

trăiesc o viață imorală. Într-una dintre alegerile recente (în Statele Unite ale Americii), candidatul prezidențial cu cele mai mari șanse de câștig și-a distrus candidatura din cauza unei simple suspiciuni de adulter. În deceniul trecut, am fost martorii demiterii forțate a unui președinte din cauza suspiciunii de conduită imorală.

Însă moralitatea, la fel ca și religia, depinde de plauzibilitate, care s-a erodat între timp. Acceptarea consimțită este un aspect important atât pentru structura plauzibilității moralei, cât și a religiei. În zilele noastre, toată lumea știe că valorile personale și sistemul etic al celorlalți trebuie respectate. Dar, admitând caracterul „personal” al valorilor și al eticii, vorbim, de fapt, despre o lipsă de validitate. Înaintea epocii victoriene, valorile nu erau „personale”, ci obiective și universale. Existau mici disensiuni, dar convingerea generală era că există principii supreme corecte despre bine și rău. Într-adevăr, în Biblie, aceste principii sunt descrise foarte clar, în așa fel încât să fie înțelese și acceptate de către toată lumea, chiar și în cazurile în care oamenii ar putea să aibă, din când în când, opinii diferite despre modul în care acestea trebuie aplicate în anumite cazuri specifice.

Încercările filozofilor din epoca Iluminismului de a găsi principii morale absolute pot fi înțelese ușor, dacă presupunem că principiile morale sunt obiective. Sau, ca să formulăm altfel, aceste încercări reflectă importanța mitului sensului suprem, deoarece teoreticienii presupun că sistemele etice trebuie să fie complete și consistente. Kant a observat că religia nu mai reprezintă o bază conceptuală potrivită pentru menținerea fundamentelor morale, dar a recunoscut și faptul că el știa dintotdeauna ce este bine și ce este rău și presupunea că toată lumea va consimți să se supună aceluiași judecăți morale. Din această perspectivă, singura concluzie posibilă era că judecățile morale sunt cumva încorporate în mintea umană – adică aceste cunoștințe sunt înnăscute. Cum altfel ar putea produce întotdeauna judecăți morale corecte și certe? Kant nu cunoștea noțiunea valorilor personale; el era convins că toată lumea împărtășește aceleași imperative categorice.

Acceptarea modernă a naturii „personale” a valorilor reflectă erodarea structurii de plauzibilitate a moralității. În secolele trecute, valorile nu erau considerate ca fiind alegeri personale, ci mai degrabă ca fiind adevăruri obiective. Persoana putea preconiza că aproape toată lumea adera la aproximativ aceleași valori. Acceptarea faptului că valorile pot fi personale indică declinul puterii exercitate de valori.

În lipsa unei legături ferme cu bazele religioase de valori, moralitatea nu are un sprijin solid. Oamenii continuă să creadă în existența binelui și a răului și nu doresc să abandoneze moralitatea în totalitate, dar situația s-a schimbat radical. Prin definiție, valorile personale nu sunt reguli obiective solide care să fie identice pentru toată lumea. Această discrepanță exprimă modul în care a slăbit puterea moralității.

Declinul moralității a fost documentat în mai multe feluri. Una dintre abordări este compararea statisticilor naționale din ultimele decenii. Rezultatele acestor statistici arată că legile morale au o influență din ce în ce mai redusă asupra modului în care oamenii se evaluează pe ei înșiși. De asemenea, rezultatele dovedesc că moralitatea are un rol mult mai redus în relațiile sociale și personale decât avea acum câteva decenii (de exemplu, Veroff, Douvan și Kulka, 1981).

Într-adevăr, modul în care a fost abordată moralitatea în mass-media în ultimele decenii arată o înclinare puternică spre fondarea valorilor pe emoții și decizii personale. Un cercetător a investigat cu mare atenție modul în care revistele pentru femei și-au schimbat atitudinea față de problemele moralității (Zube, 1972). În anii '40, în aceste reviste, moralitatea era considerată un set de „standarde tradiționale statornice” (Zube, 1972, p. 388). Orice comportament care devia de la aceste coduri și standarde morale era considerat amenințător. Într-adevăr, însăși noțiunea de standard moral putea fi considerată ceva relativ, arbitrar, instabil, având un caracter amenințător. Exista o delimitare precisă între bine și rău. Nevoia unui autocontrol foarte puternic, necesar menținerii conduitei morale, era foarte clar formulată, fără să se facă vreo aluzie la întâietatea exprimării sau a împlinirii personale.

Însă, prin anii '60, aceleași reviste au început să sublinieze din ce în ce mai des importanța împlinirii personale și a nevoilor psihologice, în timp ce moralitatea a fost detronată, ajungând pe cea de a doua poziție (de exemplu, moralitatea este utilă atâta vreme cât ajută individul în atingerea scopurilor personale). Diferența dintre bine și rău a început să fie din ce în ce mai neclară, lucru ilustrat excelent de comentariile pozitive ale relațiilor extraconjugale. Conceptele de *moral* și *moralitate* au fost din ce în ce mai rar menționate în articolele acestor reviste, indicând astfel declinul importanței lor în conștiința cotidiană (Zube, 1972).

Atacul asupra moralității din mass-media a continuat în anii '60 și '70. În anii '80 au fost prezentate o serie de filme de succes care aclamau persoanele care încălcau legea. De exemplu, eroul triumfător din *Beverly Hills Cop* (ambele serii) mințea în mod constant, încălca ordinele, se dădea drept altcineva și își bătea joc de autorități în momentul în care încerca să prindă vreun ticălos cu care avea ceva de împărțit. Este destul de dificil să ne imaginăm ce fel de model ar reprezenta un asemenea erou. Un alt exemplu ar fi personajul principal din filmul *Working Girl*³ - actrița principală se dedă la o serie de acte frauduloase și imorale, fără să se sinchisească să găsească o explicație mai acceptabilă decât aceea că și ea pășise la fel. Un film mai recent, intitulat *Nobody's Perfect* prezintă un student care s-a deghizat în

³ *Working Girl* – film cunoscut de publicul românesc sub titlul: *O femeie face carieră* (1988), cu Melanie Griffith, Harrison Ford, Sigourney Weaver în rolurile principale (n. tr.).

femeie și a devenit vedeta lotului feminin de tenis. Scena finală (cu muzica potrivită, specifică finalului fericit) arată cum echipa androgenă elimină din finala campionatului o echipă compusă exclusiv din femei – toate acestea spre deliciul tuturor, și mai ales al prietenului protagonistului, care deja pariase sume fabuloase pe întreaga escrocherie. Poate ca să se evidențieze și mai mult faptul că moralitatea tradițională este respinsă de timpurile moderne, televiziunea cu cea mai mare audiență a decis să difuzeze acest film tocmai în ajun de Crăciun. Chiar și industria reclamei pare să se folosească de atitudinea anti-morală. De exemplu, una dintre cele mai recente reclame la hamburgeri sună astfel: „Uneori, trebuie să încalci regulile”.

Un alt aspect destul de influent al declinului moralității se referă la faptul că importante mișcări intelectuale au început să adopte o poziție anti-morală. Noile abordări ale psihologiei și sexualității care au început să domine scena secolului al XX-lea au ajuns să considere moralitatea ca fiind opresivă, autoritară și uneori chiar legată de conflicte nevrotice interne (pentru o critică în acest sens, vezi, de exemplu, Wallach și Wallach, 1974).

Desigur, ați putea spune că nu putem înțelege cultura în care trăim din exemplele vedetelor de cinema sau din ceea ce spun anumiți intelectuali, ci din modul în care își trăiesc oamenii reali viața adevărată. Jackall (1988) a observat, de exemplu, că managerii sunt din mai multe puncte de vedere coloana vertebrală și reprezentanții moralității culturii noastre. Așa cum am menționat mai înainte, acești manageri deseori adoptă și perspective care sunt destul de îndepărtate de principiile moralității tradiționale, începând cu impunerea principiului de a spune și de a face tot ceea ce le cere șeful.

Reacția împotriva moralității a fost dublată de o nouă abordare a funcționării și a relațiilor interumane, care își are originile în terapie (de exemplu, Rieff, 1968). În această concepție, scopul este să îi facem fericiți, sănătoși și bine adaptați pe toți. Problema binelui și răului își pierde din semnificație, iar când moralitatea interferează în vreun fel cu exprimarea sinelui, atunci moralitatea este cea care va trebui să cedeze. Într-adevăr, abordarea terapeutică tinde să considere moralitatea ca fiind o forță periculoasă care îi împinge pe oameni spre un conformism necugetat, organizat în jurul unor reguli arbitrare și stupide, care împiedică libertatea și exprimarea liberă (vezi Bellah și colab., 1985, p. 140). „Etica” terapeutică predă, mai presus de toate, acceptarea propriei persoane, iar moralitatea devine subordonată acestui scop. Oamenii sunt încurajați să accepte și să exprime chiar și sentimentele ostile, în ideea că suprimarea lor ar putea periclita sănătatea mentală (pentru o critică în acest sens, vezi, de exemplu, Tavis, 1982).

Astfel, putem spune că există o mișcare intelectuală masivă foarte evidentă (poate într-o formă puțin alterată) în conștiința populară, care critică în mod deschis moralitatea. Îi îndeamnă pe oameni să „fie” și să se

„accepte” așa cum sunt, să își exprime emoțiile fără să țină cont de standardele moralității.

Pe scurt, în paralel cu formarea societății moderne, moralitatea a început să piardă din influența pe care a deținut-o. Structura socială și economică a societății a redus importanța și viabilitatea moralității ca modalitate vitală de supraviețuire. Baza religioasă a moralității fiind erodată, moralitatea a început să fie discreditată și considerată a fi arbitrară, personală și opresivă. Deși moralitatea și virtutea și-au păstrat o oarecare importanță socială, ele nu mai au influența pe care au avut-o în trecut.

Tradiția

Tradiția era și ea un fundament de valoare extrem de important în trecut. Tradiția este un fundament de valoare, deoarece justifică un anumit tip de comportament și de abordare. Adică, oamenii pot justifica o serie de comportamente prin fraza „fiindcă așa am procedat întotdeauna”. Tradiția se bazează pe un anumit „prestigiu moral al trecutului” (Shils, 1981, p. 2), reflectând transformarea unui simplu obicei și a repetării acestuia într-o valoare pozitivă. Astfel, stilurile de gândire sau comportamentele familiare par să fie potrivite, acceptabile, corecte și chiar firești (Shils, 1981, p. 200).

Astfel, tradiția formează o legătură vitală între comunitatea actuală și trecutul ei, unde pot fi incluși strămoșii și moștenirea culturală a comunității respective. Tradiția promovează stabilitatea prin transformarea repetiției într-o sursă de ordine, reguli și valoare. Astfel, tradiția îndeplinește una dintre funcțiile cele mai importante ale sensului, și anume că impune stabilitate în viață. Le prescrie oamenilor cum ar trebui să gândească și să se comporte, oferind astfel criterii pentru bine și rău – ceea ce este esența fundamentului de valoare. Astfel, și tradiția ne ajută să considerăm că viața are sens și merită trăită (Shils, 1981).

Tradiția a avut foarte mult de suferit în urma modernizării societății (Shils, 1981). Una dintre caracteristicile centrale ale tranziției la o societate modernă este *raționalizarea* – adică încercarea de a planifica și decide totul pe baze pur raționale. Acest nou stil rațional de gândire a înlocuit abordarea tradițională. Alte aspecte ale modernizării au produs scindări în formele vieții sociale care depindeau de tradiție (de exemplu, comunitățile locale și sărbătorile). În unele cazuri, guvernele și birocrațiile moderne încearcă în mod voit să înlocuiască aspecte ale vieții tradiționale cu noi aspecte pe care le consideră mai viabile. În alte cazuri, destrămarea tiparelor tradiționale a fost un simplu produs secundar accidental al altor schimbări (de exemplu, Habermas, 1973).

De exemplu, viața tradițională rurală în Europa agrară avea o serie de caracteristici de bază. Acestea includeau: solidaritatea în cadrul comunității; preferința pentru o autoritate fermă, care era mai presus de alegerile și de libertatea personală, și întâietatea obiceiului în raport cu spontaneitatea (Shorter, 1975, p. 20). În mod evident, societatea modernă a respins și a înlocuit într-o oarecare măsură aceste forme de viață, de vreme ce spontaneitatea și libertatea au devenit valori mai importante și prioritare față de obicei, autoritate și solidaritate.

Pe măsură ce o societate se modernizează, tradiția începe să-și piardă din eficiență ca fundament de valoare – nemaireușind să confere o valoare pozitivă anumitor stiluri comportamentale sau de gândire. Chiar mai mult, dacă o tradiție este întreruptă sau considerată învechită, reinstaurarea ei poate fi foarte dificilă. Câțiva indivizi s-ar putea să practice tradiția din când în când, dar aceasta nu mai are forța pe care a avut-o în trecut. De exemplu, cucerirea insulelor din Pacific de către albi și de către societatea occidentală a dus la distrugerea masivă a multor culturi băștinașe (de exemplu, Fagan, 1984). Uneori, se mai practică anumite ritualuri tradiționale, mai ales pentru a amuza turiștii, ceea ce nu poate fi considerată supraviețuire a tradiției. Este foarte dificil să ne imaginăm că aceste prezentări mai au încărcătura emoțională și semnificația pe care au avut-o, chiar și pentru cei care le practică (ca să nu mai vorbim de spectatorii bronzăți, îmbrăcați în bluze cu motiv floral și care mestecă gumă în timp ce urmăresc spectacolul).

După ce modul tradițional de viață a fost suspendat, abandonat sau chiar profanat, acesta este foarte greu de reinstaurat. Acest lucru este observabil în cazurile în care societatea încearcă să reînvie tradițiile odată înlăturate. În ultimii ani, mai multe țări au încercat acest lucru. Cambogia și Iranul și-au răsturnat guvernele de orientare modernă, cosmopolită, au expulzat străinii din țară, au închis multe dintre instituțiile moderne și au încercat să reinstaureze forme tradiționale mai vechi de comportament. A fost nevoie de instalarea unui regim brutal de teroare pe plan intern pentru a impune aceste structuri regresive, iar nevoia unei poliții care apelează la teroare este un semn clar că puterea valorilor tradiționale este deja slăbită. O parte dintre aceste încercări a eșuat repede, iar șansele reușitei în cazul celorlalte sunt destul de reduse.

Într-adevăr, dacă împăratul Iulian nu a reușit să reinstaleze în Imperiul Roman prestigioasa religie păgână în fața creștinismului în ascensiune, nu avem prea multe motive să credem că încercările similare de a relua tradiții deja înlăturate vor avea mai mult succes în societatea modernă. De regulă, odată abandonată, o tradiție nu mai poate fi readusă la viață (Shils, 1981).

Tradiția se bazează pe prestigiul trecutului, invocând principiul că modul în care se făceau lucrurile pe vremuri era mai sigur, de încredere și, prin urmare, mai bun decât noile modalități care nici nu sunt testate (Shils,

1981). Desigur, și în acest argument este un sâmbure de adevăr – dacă ar fi fost greșite, tiparele de gândire sau de comportament nu ar fi supraviețuit.

Accepția potrivit căreia abordările vechi sunt mai bune și mai de încredere a fost subminată de viața modernă. Știința, tehnologia și industria reclamei au influențat serios modul în care au fost revizuite judecățile favorabile despre trecut. Este foarte interesant de comparat modul în care abordările vechi și noi pot influența o societate bazată pe principii religioase și una bazată pe principii științifice. În cazurile în care anumite aspecte ale vieții se bazează pe religie, tiparele vieții, în general, erau considerate ca fiind străvechi (cu cât sunt mai vechi, cu atât e mai bine). Foarte rar se întâmplă ca o doctrină religioasă să-și facă reclamă cu un slogan de tipul: „religie nouă și îmbunătățită”. În schimb, chiar și doctrinele religioase noi tind să dea impresia că s-ar întoarce la ideile și doctrinele religioase vechi, originale, ca reacție la practicile religioase contemporane, acuzate de a fi pierdut legătura cu credința originală.

Pe de altă parte, însă, știința și tehnologia echivalează „vechiul” cu ideea de „învechit și controversat”. În timp ce ideile religioase *mai vechi* erau considerate mai bune, ideile științifice *mai noi* sunt considerate superioare, iar tehnologia și produsele acesteia net superioare celor din trecut. Inferioritatea tiparelor și a tehnicilor vechi este ca o poezie repetată fără întrerupere în societățile industrializate și probabil că această tendință a contribuit la diminuarea forței emoționale și a influenței exercitate de tradiție. În general, credința modernă în progres a transformat tradiția într-un dușman – un obstacol reacționar în calea progresului (vezi Shils, 1981).

Ceea ce am spus mai înainte nu înseamnă că ar trebui să ne întoarcem la tradiție (sau să ținem cu dinții de tradițiile care ne guvernează viața). Într-adevăr, tradiția poate fi criticată din mai multe puncte de vedere, printre care se numără și capacitatea sa de a susține practici opresive și discriminatorii (cum ar fi, de exemplu, limitarea drepturilor și a rolurilor femeii). Ceea ce vreau să spun este că trecerea la o societate modernă a distrus sau a schimbat multe tradiții (în bine sau în rău). Multe dintre tradiții aveau funcția de a conferi sens vieții, funcție pe care au pierdut-o.

Cazul tradiției ilustrează în mod clar dificultatea cu care se poate reinstala un fundament de valoare, după ce ea și-a pierdut funcția (vezi Habermas, 1973). Nu se pot concepe tradiții noi peste noapte. Prin definiție, tradițiile necesită acumularea valorii de-a lungul unor perioade lungi de timp, în care ele sunt repetate și respectate. În tradiție, practicile vechi aveau valoare pur și simplu fiindcă erau vechi (sau fiindcă ofereau un sens de continuitate). Societatea modernă a pierdut această modalitate de a-și justifica practicile; acestea trebuie justificate pe baze practice, raționale, cum ar fi demonstrarea faptului că sunt eficiente, viabile și așa mai departe. Practic și eficient nu înseamnă că ar fi bune sau rele. Astfel, societatea modernă trebuie

să se descurce cu mai puține modalități prin care să își poată justifica faptele ca bune sau rele.

Concluzie: Criza de valori

Apariția societății moderne este strâns legată de scindarea, erodarea și distrugerea ocazională a mai multor fundamente de valori de importanță majoră. Religia, moralitatea și tradiția i-au ajutat pe oameni să atribuie sens vieții lor, dându-le în același timp și repere pentru a recunoaște ce este bine și oportun. Însă religia, moralitatea și tradiția nu mai au puterea socială și forța emoțională de care se bucurau în trecut. Mai multe fundamente de valori au avut aceeași soartă – de exemplu, concepția aristocratică a onoarei, etica muncii, precum și unele forme de naționalism și de imperialism.

Ca urmare, individul modern trebuie să facă față provocărilor vieții, cu mai puține criterii ferme pentru a stabili legitimitatea acțiunilor sale și cu mai puține modalități de a deosebi binele de rău. În comparație cu predecesorii lui, omul modern are la dispoziție mult mai puține surse de justificare, care și ele sunt mai vagi, pline de ambiguități.

Din acest motiv, societățile moderne se confruntă cu problema deja cronică a lipsei fundamentelor de valoare. Valoarea economică, și mai puțin valoarea morală, este cea care domină viața modernă. Însă să-ți trăiești viața exclusiv pentru valori financiare este considerat inadecvat și nesatisfăcător chiar și de către cei infatuați din cauza succesului financiar (vezi Huber, 1987). Nu există o bază acceptată, fermă, de justificare a propriilor acțiuni și norme care să ne ajute să estimăm dacă ceea ce facem este bine sau rău.

Din când în când, această lipsă a valorilor atinge proporțiile unei adevărate crize. Asemenea crize pot apărea, de exemplu, în cazurile în care un guvern nu poate să-și justifice cerințele față de cetățenii săi, nu îi poate convinge că ceea ce le cere este corect. În acest mod, capacitatea de a funcționa eficient a guvernului respectiv este sever periclitată, iar întregul sistem social ar putea suferi modificări radicale (de exemplu, un guvern abuziv și corupt ar putea pierde sprijinul poporului, fiind nevoit să abdice). Habermas (1973) a numit asemenea cazuri extreme „crize de legitimitate”.

Însă, în discuția despre sensul vieții, factorul important este lipsa cronică de valori și nu cea acută, dar ocazională. Segmente mari din populația modernă trebuie să se adapteze vieții, fără să aibă la dispoziție criterii solide, acceptate unanim despre ce este bine și ce este rău. Cultura nu ne oferă suficiente fundamente de valoare care să satisfacă nevoia umană de a justifica și legitima acțiunile proprii. În anumite cazuri, oamenii ar putea ști care sunt criteriile moralității tradiționale, dar nu sunt siguri dacă ar trebui să respecte aceste prescrieri (cu riscul de a fi naivi) sau să-și urmărească interesele proprii. Astfel, una dintre cele patru nevoi de sens rămâne neîmplinită.

Așa cum am indicat și în capitolele anterioare, există diverse moduri standard prin care se poate suplini lipsa de sens. De exemplu, extinderea surselor de sens încă existente. Acest proces poate avea loc atât la nivel colectiv, cât și la nivel individual. Cu alte cuvinte, societăți întregi ar trebui să se comporte în același fel în care se comportă indivizii. Confruntată cu pierderea mai multor fundamente de valoare, ne putem aștepta ca societatea modernă să apeleze la sursele de sens de care mai dispune și să încerce să le transforme în fundamente de valoare.

Una dintre sursele de sens puternice și frecvente din societatea modernă este sinele. Noțiunea sinelui și a identității, definiții ale sinelui, modalitățile de autocunoaștere și dezvoltare personală sunt la dispoziția tuturor. Încercarea de a transforma identitatea propriei persoane într-un fundament de valoare (și, nu întâmplător, într-un model de împlinire) este una dintre temele majore ale erei moderne. Ca să putem înțelege acest proces, este important să luăm în considerare două aspecte fundamentale: în primul rând, natura sinelui și modul în care acesta s-a schimbat în societatea modernă și, în al doilea rând, modul în care procesul modernizării a erodat vechile fundamente de valori, pregătind astfel terenul pentru înlocuirea cu sinele. În continuare, vă voi oferi o scurtă trecere în revistă a acestor aspecte.

Sinele nu este nicidecum singurul cu care s-a încercat substituirea fundamentelor de valori pierdute. Criza de valori este o problemă foarte gravă a societății moderne, având o influență asupra modului în care societatea folosește anumite sensuri. În capitolul următor, se va discuta despre încercarea umană de a transforma munca, activitatea profesională într-un fundament de valoare (adică etica muncii), iar în capitolul care îi urmează, se va trata natura sacră a familiei în societatea modernă. În orice caz, sinele este una dintre încercările cele mai eficiente de a construi noi fundamente de valoare și, prin urmare, merită atenție specială.

Construirea identității moderne

Definirea sinelui

Sinele este produs atât de natură, cât și de cultură, fiind constituit dintr-un corp fizic și un set de definiții. Termenul de *identitate* poate fi folosit pentru a se referi la aceste definiții. Cu alte cuvinte, corpul este format din materie fizică, identitatea este constituită din sens, iar sinele este combinația celor două. Pentru scopul nostru, distincția dintre sine și identitate nu are o importanță foarte mare.

Identitatea unei persoane poate fi definită ca totalitatea răspunsurilor date la întrebarea „Cine ești?”. Identitatea include un aspect interpersonal (incluzând aici rolurile sociale și reputația), un concept legat de potențialul

persoanei, precum și un set de priorități și valori. Identitatea ne ajută să trăim în societate și să luăm decizii (Baumeister, 1986).

Identitatea înseamnă a rămâne aceeași persoană de-a lungul timpului. Această continuitate a identității poate fi considerată o formă a falsei permanențe. De fapt, corpul, motivațiile și procesele sale, precum și sinele social, suferă tot timpul schimbări și ajustări. Identitatea îi impune stabilitate și continuitate sinelui. De exemplu, identitatea înseamnă să-ți respecti promisiunea pe care ai făcut-o săptămâna trecută sau anul trecut, chiar dacă nu îți mai vine să faci ceea ce ai promis. Așa cum am menționat anterior, una dintre funcțiile sensului este să contribuie la impunerea stabilității în viață, iar identitatea este un aspect important al acestei probleme. Identitatea îi ajută pe oameni să rămână angajați în relații stabile, să se îndrepte spre aceleași scopuri, să facă alegeri și să ia decizii într-un mod consecvent. Cei care nu au o identitate fermă, cei care suferă de crize de identitate nu au la dispoziție aceste forme de stabilitate. Interacțiunile lor cu ceilalți sunt instabile, comportamentul lor este un amestec confuz de scopuri care se schimbă permanent, iar deciziile lor se bazează pe capricii, sunt arbitrare și inconsecvente (vezi de exemplu, Baumeister, Shapiro și Tice, 1985; Baumeister, 1986).

Sinele, legăturile emoționale și valoarea

Sinele are câteva calități speciale care îi permit să fie o posibilă sursă de valoare. Baza naturală pentru a putea deveni valoare este reprezentată de atașamentele afective (vezi Klinger, 1977), pe care sinele le formează pe loc. Recunoașterea proprietății prin expresia „al meu/a mea” poate fi cauza instalării unor stări care să reflecte posesie, familiaritate și preferință pentru obiectul posedat. Cea mai simplă manifestare a acestui fenomen este simplul efect al expunerii (Zajonc, 1968), care susține că oamenii vor avea emoții pozitive față de lucrurile care le sunt prezentate. Familiaritatea naște atracție, cel puțin la început.

Conceptul sinelui are o putere foarte mare în formarea și menținerea legăturilor cu încărcătură afectivă. În câteva experimente binecunoscute (de exemplu, Rogers, Kuiper și Kirker, 1977), participanților li s-au prezentat câteva cuvinte, după care au fost rugați să își exprime părerea despre fiecare dintre ele. Uneori părerile erau impersonale (de exemplu, dacă cuvântul respectiv rimează cu un alt cuvânt sau dacă persoana știa sensul cuvântului respectiv). În cazul participanților cărora li s-a cerut să decidă dacă cuvântul respectiv îl reprezintă sau nu, lista a fost memorată mult mai bine decât setul anterior. Acest lucru a fost valabil și în cazul în care participantul relata că setul de cuvinte nu îl reprezintă, nu i se potrivește. Simpla asociere mentală a

unor cuvinte cu ideea sinelui i-a conferit cuvântului respectiv o semnificație specială, fiind encodată mult mai profund în sistemul mnezic.

Aceste efecte pot fi considerate simple manifestări ale sinelui ca sursă de valoare. Lucrurile asociate cu sinele capătă o putere emoțională specială. Locurile dintr-o sală de clasă pot fi identice, dar oamenii devin atașați de locul lor, iar când cineva le ocupă locul devin iritați. Cu proxima ocazie, probabil că vor veni mai devreme ca să nu le ocupe nimeni locul în banca respectivă. În aceeași ordine de idei, locuința, familia, copiii, autoturismul unei persoane nu trebuie neapărat să difere calitativ de avutul celorlalți, dar persoana le va considera speciale, exclusive și va fi foarte atașată de ele. Aceste procese sunt departe de a reprezenta acceptarea sinelui în cultură ca sursă centrală de valoare în viață, dar arată că sinele are capacitatea de a crea și de a exporta valoare.

De acest lucru mi-am dat seama acum câțiva ani, cu ocazia unei drumeții. Mi-am pierdut cea mai mare parte a primei zile încercând să îmi găsesc un toiaș. Niciunul nu mi s-a părut tocmai potrivit, dar până la urmă m-am mulțumit cu cel mai puțin noduros și, în restul excursiei, am cutreierat munții cu acest toiaș. În ultima zi, la doar câteva mile de destinație am observat un toiaș perfect. Am aruncat imediat vechiul toiaș și l-am ridicat pe cel nou. Însă, pur și simplu, nu puteam abandona primul toiaș. Chiar dacă cel găsit în ultima zi părea incomparabil mai bun și mi-ar fi putut fi de ajutor cu ocazia altor drumeții, resimțeam o loialitate stranie față de vechiul meu toiaș noduros. În consecință, am ridicat vechiul toiaș, pe care l-am folosit până la destinație. Știu că a fost o decizie irațională, însă situația demonstrează puterea emoțională și valoarea care poate lua naștere din asocierea unor obiecte cu ideea sinelui.

Complicarea sinelui

Există o serie de dovezi care atestă faptul că sinele a devenit din ce în ce mai complex și mai problematic în viața modernă. Deoarece am tratat detaliat această problemă în alte lucrări (Baumeister, 1986, 1987), în cele ce urmează vă voi prezenta doar o sinteză a acestor aspecte.

Societatea medievală avea o viziune foarte simplistă asupra sinelui, acesta fiind definit pe baza unor norme stabile. Identitatea unei persoane depindea în foarte mare măsură de circumstanțele în care s-a născut (de exemplu: legăturile de familie, rangul social). Crizele de identitate, îndoielile legate de propria persoană, conștiința propriei persoane, procesele interne nu aveau prea mult sens. Este foarte important să subliniem și faptul că utilizarea în acea vreme a termenului de *sine* avea o conotație negativă, prin care persoanele josnice, lacome și limitate erau opuse valorilor superioare ale

lui Dumnezeu și celor ale comunității (Baumeister, 1986; Rosenthal, 1984). Moralitatea și virtutea constituiau principalele forțe opuse sinelui. „Sinele” se referea la natura umană păcătoasă, slabă, primitivă și incultă, spre deosebire de principiile impersonale, supraumane și divine ale moralității creștine.

Pe măsură ce societatea occidentală a evoluat de la Evul Mediu la civilizația modernă și conceptul individualității s-a extins și a devenit din ce în ce mai complex. Definițiile fixe, standardizate și stabile ale sinelui începeau să își piardă eficiența și să devină din ce în ce mai nepotrivite. Intensificarea mobilității sociale, multitudinea (și caracterul efemer) rolurilor și a relațiilor interpersonale, declinul abordărilor religioase ferme ale potențialului uman, apariția pluralismului valorilor au contribuit semnificativ la complicarea și ambiguitatea sinelui. Pe scurt, societatea a încetat să definească identitatea persoanei, lăsând-o să-și construiască singură sinele. Aceste schimbări au sporit în mare măsură sentimentul de libertate al persoanei, dar, în același timp, au sporit și dificultățile. Apariția unei forme noi de adolescență, o perioadă de viață ciudată, dificilă, nesigură și problematică a fost rezultatul parțial al acestui proces, deoarece definirea identității adultului a devenit sarcina extrem de dificilă și ambiguă a adolescenților (Baumeister, 1986; Demos și Demos, 1969; Kett, 1977).

Conceptul identității interioare a continuat să evolueze constant. Inițial, ideea că sinele adevărat este ascuns înăuntrul persoanei a fost stimulată și de trăirea decepției și a ipocriziei, prin observarea faptului că oamenii nu sunt întotdeauna ceea ce pretind că ar fi (Trilling, 1971). La începutul secolului al XX-lea, civilizația occidentală a început să considere sinele o arie extinsă de gânduri ascunse, sentimente, emoții, intenții intime, trăsături de personalitate sau capacități latente, surse de creativitate, ingrediente necesare dezvoltării personale, soluții la multe probleme personale și dileme legate de propria identitate și fundamentul pentru alegerea și respingerea valorilor „personale” (Baumeister, 1986).

Dezvoltarea conceptului de sine a continuat și în ultimele decenii. Cercetările au evidențiat faptul că ființele umane sunt mai dispuse să discute despre calitățile lor individuale și se preocupă mai mult de propria persoană decât generațiile anterioare (Veroff și colab., 1981, pp. 115, 103). Omul de astăzi se percepe într-o lumină mult mai pozitivă decât se percepea generația părinților săi și nu se mai evaluează prin prisma categoriilor morale, ci mai degrabă prin trăsături individuale de personalitate. Cu alte cuvinte, sinele modern este descris ca o configurație unică de trăsături personale și mai puțin prin prisma unui model standardizat, bazat pe norme sociale și categorii morale (Veroff și colab., 1981, pp. 118, 121).

Deci, în comparație cu convingerile și prezumțiile generațiilor anterioare, sinele s-a dezvoltat dramatic atât în dimensiuni, cât și în importanță. Acest sine elaborat și supradimensionat este capabil să îndeplinească o serie de funcții

noi. Mai precis, sinele poate fi extrem de util ca sursă de sens, remediind toate neajunsurile pricinuite de lipsa de sens cu care se confruntă viața modernă. Este puțin probabil ca motivul pentru care sinele îndeplinește în prezent atât de multe funcții să rezide în simplul fapt că el ne stă la dispoziție pentru a prelua aceste funcții. Mai degrabă, am putea presupune că tendințele care au determinat expansiunea sinelui și cele care au creat criza de valori au determinat și posibila utilizare a sinelui ca o soluție. În cele ce urmează, vom examina aceste tendințe.

Ascensiunea sinelui

O parte dintre factorii care au slăbit influența vechilor surse de valori au participat simultan la consolidarea sinelui. În unele cazuri, sinele pare să fie una dintre armele modernizării utilizate în demolarea forțelor conservatoare ale valorilor tradiționale. Următorul subcapitol va explica modul în care se leagă erodarea valorilor tradiționale de importanța din ce în ce mai mare a sinelui.

Individul rațional, economic

Așa cum am prezentat mai înainte, stilul de viață clădit pe principii creștine nu s-a adaptat deloc ușor la noile forme de viață modernă bazate pe considerente financiare. Religia juca un rol minor în industrie sau în afaceri, iar succesul comercial era de obicei considerat ceva amoral (și uneori chiar imoral!). Dar, pe măsură ce noua economie industrială lăsa în urmă principiile creștine, ea consolida și cristaliza din ce în ce mai mult sinele modern. Viața financiară modernă se bazează pe individ, pe urmărirea rațională a intereselor personale, care, treptat, au înlocuit vechile tipare bazate pe principii de cooperare, moralitate și bunăstare colectivă.

Pe măsură ce se contura lumea modernă, persoana devenea un agent economic autonom din ce în ce mai independent. Tinerii nu mai erau constrânși să-și petreacă întreaga viață în societatea în care s-au născut. A apărut posibilitatea de a se muta la oraș, unde puteau găsi un loc de muncă, puteau să-și întemeieze o familie, un cămin. În cazul în care rezultatul nu era cel așteptat, persoana putea să-și schimbe locul de muncă sau să se mute în altă localitate. În Statele Unite, de exemplu, vestul le oferea pământ tuturor celor care erau dispuși să accepte riscul și dificultățile. Astfel, începea să scadă dependența individului de comunitate, iar marile ocazii deschise succesului și eșecului (adică pierderilor și câștigurilor) depindeau parțial de abilitățile financiare și de deciziile personale ale individului.

Economia modernă se bazează pe schimb. Câștigul unuia înseamnă pierderi pentru celălalt. Dacă prețul este prea mare, cumpărătorul pierde, iar vânzătorul se poate bucura. Interesul economic al fiecărei persoane este într-un fel în contradicție cu interesele celeilalte persoane. În schimb, viața în satele agrare tradiționale nu învrăjbea oamenii unul împotriva celuilalt într-o măsură atât de mare. Rareori se întâmpla ca vecinul cuiva să îi fie și rival. Supraviețuirea și prosperitatea depindeau de cooperare și bunăvoință reciprocă, mai ales dacă ținem cont și de lipsa unei forțe de ordine centrală sau a unei autorități militare. Fiindcă nu existau programe federale de asistență socială, prima sursă de ajutor în caz de dezastru era vecinul. Ca urmare, era mai înțelept să te înțelegi bine cu vecinul și să te bucuri că îi merge bine și viceversa.

Economia industrială modernă a accentuat importanța avutului. Banul se mișca mai repede, iar șansa de a pierde sau de a câștiga sume mari era și ea mai mare. Această accentuare a mobilității socio-economice a subliniat rolul individului ca agent economic independent, autonom și stăpân pe abilitățile sale.

Cei care prosperau în noul sistem economic erau cei care au acceptat, au înțeles și au aplicat regulile și oportunitățile acestui sistem. Urmărirea rațională a intereselor proprii a invadat noua economie, astfel această încercare a devenit o modalitate importantă de adaptare și de progres. Acest lucru a rupt însă echilibrul tradițional dintre moralitatea promovată social și interesul privat. Spre deosebire de trecutul feudal, noua societate îi recompensează pe cei care își urmăresc interesele proprii.

Cetățenii acestei lumi noi nu s-au simțit în largul lor destul de mult timp din cauza acestor noi orientări. De-a lungul secolului al XIX-lea, oamenii simțeau nevoia să apeleze la valori mai înalte (cum ar fi filantropia, de exemplu) ca să justifice goana după avere (Huber, 1987). Totuși, ideea centrală este că, treptat, urmărirea intereselor proprii a devenit un principiu aproape unanim acceptat. Goana după avere, faimă, putere și alte beneficii personale a devenit tema centrală a vieții economice, iar încercarea moralității de odinioară de a condamna asemenea tendințe s-a demodat.

Însă nu ar trebui să exagerăm influența economiei asupra moralității. Ar fi exagerat să susținem că economia modernă a discreditat moralitatea tradițională sau că a inversat vechile concepții despre virtute. Dar, în momentul în care practicile economice au devenit incompatibile cu valorile tradiționale, acestea din urmă au fost înlăturate și ignorate, cu excepția discursurilor emfactice de la slujba de duminică sau din articolele unor reviste.

Cu alte cuvinte, noua viață economică a redus semnificativ relevanța formelor mai vechi ale virtuții. La început, s-a încercat reconcilierea celor două poziții, justificând succesul financiar cu serviciile aduse societății, cu „succesul adevărat” al dezvoltării caracterului și pe baza imperativelor

religioase. Treptat, aceste justificări și-au pierdut necesitatea. La începutul secolului XX, scriitori și oratori cum ar fi Bruce Barton declarau: „Cu toții vrem să facem bani, nimic rușinos în acest lucru” (Huber, 1987, p. 198).

Este interesant (și surprinzător în același timp) că, la începutul secolului XX, existau încercări de a justifica moralitatea pe baza succesului în afaceri și mai puțin în direcția inversă. Corectitudinea, de exemplu, era considerată un aspect important în lumea afacerilor: afaceristul necinstit era sortit eșecului, fiind la un moment dat părăsit de clienți (Bruce Barton a ajuns să îl descrie pe Isus ca fiind prototipul unui afacerist eficient!). La mijlocul secolului XX, această formă de argumentare a devenit foarte populară și extrem de des folosită. Moralitatea și religia deveneau mai atrăgătoare tocmai datorită faptului că ajutau individul să-și atingă scopurile financiare. Un cercetător a comparat anii '50 cu secolul al XIX-lea, prin următorul enunț: „În timpul și înaintea secolului al XIX-lea, etica privitoare la caracter invoca religia pentru a *justifica* acumularea de avere. Noua Gândire a exploatat religia ca o *modalitate* de a face bani” (Huber, 1987, p. 332). Noua abordare a fost rezumată de pastorul Norman Vincent Peale, care, prin „puterea gândirii pozitive”, promitea succes financiar combinat cu beneficiile credinței creștine.

Pe scurt, lumea modernă a luat naștere împreună cu un nou sistem economic, în care pot fi incluse producția industrială, intensificarea comerțului și o mai mare afluență de bunuri. Aceste schimbări au pus valorile tradiționale într-o poziție problematică, făcându-le să pară irelevante și învechite, subliniind în același timp importanța sinelui.

Individualismul politic

La fel ca în cazul noilor tendințe economice, și noile orientări politice au sprijinit ideea individualismului. Mai precis, sinele individual a fost întărit în urma conflictului de putere care a dominat Renașterea și societatea modernă timpurie. Trecerea de la feudalism la statul modern nu a fost una lină – în cele mai multe cazuri, statul și guvernul (în unele cazuri și puterea regală) au smuls puterea din mâna baronilor, conților, ducilor și așa mai departe.

Europa feudală a Evului Mediu avea guverne naționale centralizate, însă acestea nu au avut prea multă autoritate sau jurisdicție. Viața a fost condusă la nivel local de nobilime. Regii se ridicau uneori doar cu puțin deasupra celor mai importanți și mai puternici nobili locali. Rețeaua de obligații și de servicii care defineau rolul guvernului în viața de zi cu zi orbita în jurul nobilimii locale și a țăranilor care le lucrau pământurile. În multe cazuri, orașele erau unități autonome, care se gospodăreau la nivel local, fără să aibă vreo legătură strânsă cu structurile de putere naționale și internaționale. În lipsa mass-mediei, nu existau nici știri, nici comunicare

la nivel național. De obicei, guvernele naționale nu aveau armate pregătite pentru un atac imediat. Serviciul militar era o problemă de obligații locale ale țăranilor față de baroni, de vasal față de suveran și așa mai departe. Impozitele, munca și alte obligații erau, de asemenea, stabilite la nivel local. Justiția, protecția și securitatea, bunăstarea erau toate stabilite și organizate la nivel local.

Nobilimea deținea puterea pe baze locale și funcționa pe principii legăturilor extinse de familie. Aristocrația își câștiga puterea și autoritatea personală pe baza arborelui genealogic și a apartenenței la familie. Jocurile de putere erau conduse de familii. Răzbunările (vendetele) se desfășurau și ele între neamuri, iar căsătoriile dintre marile familii erau o modalitate esențială de a stabili alianțe, iar loialitatea era și ea moștenită (adică fiul trebuia să le fie loial acelorași stăpâni cărora le-a fost loial tatăl) etc.

Într-o lume condusă la nivel local, marile familii erau agenții sociali principali, mai ales în cazurile în care societatea respectivă avea o structură destul de rigidă. Un duce sau un baron local știa care sunt familiile pe care poate conta și care sunt familiile problematice; în cazul în care loialitatea era stabilă, aceste informații puteau avea o valoare foarte ridicată pentru o guvernare eficientă. În schimb, nivelurile mai înalte de guvernare nu se puteau descurca la fel de bine cu familiile individuale. Un primar de orașel, de exemplu, poate cunoaște cele mai multe dintre familiile importante din oraș, dar este absolut imposibil ca președintele Statelor Unite să facă cunoștință cu toate familiile importante din țară. Cu alte cuvinte, loialitatea familiilor față de suveranul local nu putea fi subminată prea ușor nici măcar de rege (regele nu are suficiente legături cu diversele familii ca să poată înlocui suveranul local în sistemul local specific).

Puterea guvernelor locale se baza pe un sistem extins de familii. În momentul în care puterea centrală dorea să smulgă puterea din mâna conducerii locale, trebuia să scindeze puternica tradiție de loialitate la nivel de familie care deținea puterea locală.

Din acest motiv, puterea centrală se adresa însuși individului. La începuturile perioadei moderne, lupta pentru putere s-a dat între vechea alianță feudală dintre puterea locală și clanuri și axa modernă stabilită între guvernarea națională centralizată și individ (sau familii). Ca urmare, dezvoltarea unui nou stat național modern însemna dezvoltarea individualismului politic, subliniind drepturile și obligațiile individului.

Se pare că acest proces de întărire a poziției individului pe seama legăturilor sociale și de familie continuă și în zilele noastre. O cercetătoare a investigat consecințele adoptării noilor legi cu privire la divorț, ajungând la concluzia că aceste schimbări au contribuit la slăbirea puterii sociale care ținea familia unită (Weitzman, 1985). Această cercetătoare susține că efectul subtil al acestor schimbări este de a încuraja oamenii să pună în prim plan

interesele proprii în timpul căsniciei, deoarece oamenii (și mai ales femeile) care își sacrifică viața pentru bunăstarea familiei au de multe ori de suferit în urma divorțului. Pe scurt, „aceste legi noi conferă avantaje economice soților care investesc în propria lor persoană pe seama parteneriatului matrimonial” (Weitzman, 1985, p. 374).

Astfel, formarea societății moderne a însemnat și o serie de schimbări politice. Acestea au participat la formarea individului prin ruperea învoielilor tradiționale vechi și a structurilor de putere.

Dezvoltări sociale

Transformările sociale legate de schimbările economice și politice au întărit și ele, la rândul lor, ideea de individ. Cei mai importanți factori care definesc identitatea adultă a unei persoane sunt profesia și căsătoria. Timp de secole, aceste alegeri erau făcute de familie, iar cei implicați direct aveau putere decizională foarte redusă. Familia aranja și ucenicia și moștenirea pământului, cumpăra rangul militar sau orice trebuia pentru însușirea unei profesii. În Europa tradițională, un tânăr nu prea putea să înceapă o viață de unul singur și să se aștepte să aibă și succes. Situația unei tinere din acea vreme era și mai dificilă. În Europa tradițională, pământul era deja împărțit și aveai nevoie de sprijinul familiei ca să primești și tu o parte.

La fel, căsătoria era în primul rând o învoială negociată de și pentru familie. Aspecte cum ar fi sprijinul, zestrea etc., determinau eligibilitatea pețitorilor, individul depinzând în mare măsură de familie. Doar cei foarte săraci reușeau să evite aceste presiuni; însă, chiar și aceștia aveau puține opțiuni (Stone, 1977). Cele mai multe persoane nici nu se căsătoreau, nu pentru că nu și-ar fi dorit-o, ci fiindcă familiile lor nu le puteau oferi această oportunitate (vezi, de exemplu, Bernard, 1982). O parte din atracția pe care o reprezenta orașul, în ciuda tuturor riscurilor, a primejdiilor și a altor neajunsuri, rezida tocmai în faptul că mediul urban, viața industrială le oferea oamenilor o șansă în plus de a se căsători. Era o șansă pe care la țară nu o aveau.

Modernizarea a redus dependența individului de familie, contribuind la exercitarea profesiei acestuia. Revoluția industrială a creat o serie de locuri noi de muncă, iar legăturile și aranjamentele de familie și-au pierdut rolul vital în găsirea unei slujbe potrivite. La sfârșitul secolului al XIX-lea, educația generală era considerată potrivită pentru majoritatea profesilor, spre deosebire de ucenicie, care oferea instruire specializată într-un singur domeniu. Școlile publice au pus la dispoziția tuturor educația generală, oferind astfel oamenilor libertatea de a alege o slujbă fără să fie nevoiți să apeleze la legăturile de familie.

La fel, căsătoria a început să depindă din ce în ce mai mult de alegerile individuale. Cu câteva secole în urmă, părinții erau cei care stabileau căsătoriile copiilor, aceștia putându-și exprima doar preferințele față de potențialii pretendenți. Când luau decizia finală, printre ceilalți factori decisivi, părinții puteau lua sau nu în considerare și aceste preferințe. Însă evoluția societății moderne îi permite individului să-și aleagă singur partenerul de viață. Limitările și restricțiile tradiționale au fost înlăturate în favoarea alegerii libere a partenerului (Stone, 1977; Smith, 1973).

Motivul principal din spatele acestei schimbări revoluționare în cutumele căsătoriei este înființarea unor sisteme economice, politice și legale noi, care le permit oamenilor să se căsătorească cu cine doresc, fără să aibă nevoie de ajutorul financiar al părinților. Chiar mai mult, nu mai este nevoie nici de ajutorul părinților pentru a face cunoștință cu potențialii parteneri. Tinerii întâlnesc zeci de parteneri posibili în timpul școlii, al facultății sau la locul de muncă.

Dezvoltarea societății a dat posibilitatea individului să aleagă singur, reducând astfel dependența sa de familie. Definirea identității adultului prin alegerea profesiei și a partenerului a devenit o realitate tangibilă pentru individ, cu implicarea minimă a restului societății. În trecut, familia era un factor esențial în stabilirea legăturii dintre individ și restul societății, dar în viața modernă familia și-a pierdut această funcție (vezi, de exemplu, Fass 1977). De fapt, familia a devenit astfel o modalitate prin care putem evita restul lumii (de exemplu, Bellah și colab., 1985, p. 112).

Sinteză

Slăbirea unor forțe sociale a subminat fundamentele centrale de valori care au ghidat cultura și viața timp de mai multe secole. Aceleași forțe au întărit în paralel și ideea sinelui individual. Noul și puternicul individualism s-a conturat din tiparele economice, politice și sociale ale lumii moderne.

Efectul cumulat al acestor schimbări a determinat extinderea sinelui dincolo de limitele acceptate în Evul Mediu. Sinele a început să fie privit ca o entitate vastă, complexă și complicată, impregnată de sens și abundând de un potențial. Sinele a devenit una dintre sursele sensului vieții. Acest lucru poate fi observat în îndemnul modern, potrivit căruia, prin introspecție, persoana poate găsi răspunsurile la întrebări legate de sensurile vieții, indicații despre cum să luăm decizii bune, unde putem găsi sursa creativității și așa mai departe.

Cu alte cuvinte, noua concepție a sinelui dădea de înțeles că acesta tăinuiește multe aspecte încă necunoscute. Acest lucru însemna că, de fapt, nimeni nu știe cu exactitate ce se ascunde în sinele său. Prin această abordare a

devenit posibilă acceptarea ideii că o altă formă de sens – mai precis, valoarea – ar putea proveni din străfundurile sinelui.

Noile orientări economice, politice și sociale continuau să încurajeze oamenii să gândească și să se comporte ca identități individuale. Economia modernă a început să considere familia restrânsă, chiar și individul, ca pe o unitate economică fundamentală, implicată permanent în tranzacții de sumă zero¹. Noile state naționale subliniază drepturile și obligațiile individului, dizolvând treptat identificarea cu familiile extinse și cu autoritățile locale. Diversificarea locurilor de muncă și noua ofertă modernă de parteneri au lăsat deciziile finale în seama individului, subliniind din nou independența individului față de grup, comunitate sau familie. Aceste aspecte ne duc direct la ideea principală a acestui capitol.

Individualitatea ca fundament al valorii

Până în acest moment, capitolul de față a trecut în revistă orientările majore care au pregătit terenul propice apariției societății moderne. Sursele majore de valoare și-au pierdut din vigoare, erau discreditate și scindate, ducând la apariția crizei de valoare. În plus, noțiunea de identitate personală fusese extinsă, dobândind o importanță mai mare în viață, fiind treptat transformată într-o sursă eficientă de sens.

Potrivit tiparelor generale prezentate în capitolul trei, această combinație a circumstanțelor a crescut foarte mult probabilitatea unui rezultat specific. În momentul în care pierd una dintre sursele majore de sens, ființele umane încearcă să compenseze acest deficit bazându-se pe ceea ce le-a mai rămas. În procesul de tranziție spre lumea modernă, s-au pierdut mai multe surse de valoare, în același timp, sinele a devenit o sursă puternică de sens. Din acest moment, societatea a început să considere sinele ca pe o sursă de valoare.² La nivelul persoanei, identitatea individuală urma să fie concepută exact pentru a deveni un fundament de valoare. Cu alte cuvinte, introspecția a devenit o modalitate promițătoare pentru compensarea crizei de valori.

Identitatea pare să fie potrivită pentru îndeplinirea rolului de fundament de valoare. Așa cum am menționat mai înainte, sinele are abilități elementare de a deveni o sursă de valoare, deoarece asocierea cu sinele duce la formarea unor legături emoționale pozitive. De asemenea, și alte două nevoi de sens, și anume stima de sine și eficacitatea, sunt îndeplinite prin definiții bazate pe sine. Astfel, sinele devine deja o sursă pentru sensul vieții, având și capacitatea vizibilă de a conferi valoare.

Dar ce înseamnă, de fapt, transformarea individualității în fundament de valoare? Un fundament de valoare este ceva ce poate exporta valoare fără să o importe – cu alte cuvinte, poate oferi justificare și legitimitate diverselor

acțiuni, aranjamente, încercări sau sacrificii fără să fie nevoie de justificarea ei proprie. Sinele devine astfel un motiv valid pentru a face anumite lucruri și pentru a le evita pe altele, devenind astfel un scop în sine.

Într-adevăr, sinele modern a devenit o valoare centrală subiacentă multor activități. Se presupune că fiecare dintre noi ar trebui să se cunoască pe sine. Secolul XX a produs numeroase fraze și clișee care reflectă valoarea imensă atribuită sinelui: să te găsești pe tine însuși, să trăiești în armonie cu emoțiile tale, să faci ceea ce este bine pentru tine, să fii tu însuși, să încerci să te pui pe primul loc, criza de identitate, generația „eu” și așa mai departe. Popularitatea și familiaritatea pe care o au aceste fraze în Statele Unite indică măsura în care sinele a devenit o preocupare cotidiană. Pe de altă parte, natura moralizatoare a multora dintre aceste fraze – implicația ar fi că *ar trebui* să te regăsești pe tine însuși – indică faptul că această preocupare a devenit o formă de valoare.

Fascinația modernă față de sine a fost dezbătută și documentată amănunțit. Pentru scopul nostru este suficient să prezentăm succint aceste tendințe moderne, subliniind modul în care sinele a fost acceptat ca sursă majoră de valoare.

Societatea modernă abundă de dovezi care atestă imensul interes pentru individualitate și importanța extraordinară care se acordă orientării generale spre descoperirea sinelui. Un număr imens de cărți și filme comerciale fac trimitere la importanța autocunoașterii, a explorării și cultivării vieții și stărilor interioare și a acțiunilor concertate cu propriile preferințe. Cele din urmă nu sunt percepute ca fiind înclinații hedoniste, ci mai degrabă ca niște obligații semi-sacre; adică acțiunile întreprinse împotriva propriilor înclinații interioare sunt considerate greșite și dezadaptative. Chiar mai mult, unicitatea sinelui este considerată a fi un lucru cert, iar ființele umane cred că au dreptul să fie tratate ca niște indivizi speciali, unici (de exemplu, Baumeister, 1986). Aceste obligații și drepturi sunt tipice fundamentelor de valoare, iar faptul că sinele a devenit brusc centrul atenției în ceea ce privește drepturile și obligațiile este un semn că s-a transformat într-un fundament de valoare.

Robert Bellah și colaboratorii săi (1985) au oferit o prezentare sugestivă a modului în care declinul consensului moralității a produs o criză de valori, pe care fiecare individ în parte trebuie să îl rezolve pe baza propriilor înclinații. Sinele ar trebui să conțină fundamentul pe baza căruia persoana poate alege dintre valorile disponibile – în acest fel, individul va putea contura un set unic, special de valori și presupoziii. Așa cum au observat Bellah și colaboratorii săi (1985, p. 65), „faptul că nu doar putem, dar și trebuie să ne construim propriile credințe și convingeri în izolarea propriului sine este o ficțiune culturală importantă”.

Acești cercetători au intervievat o secțiune reprezentativă de cetățeni americani în ceea ce privește valorile, scopurile, preocupările lor, precum și

modul în care își percep viața. Rezultatele au evidențiat faptul că majoritatea persoanelor investigate reușeau să își justifice acțiunile doar în termeni de beneficii maxime sau de satisfacție personală majoră. În cazul în care nu există o autoritate morală superioară propriului sine, preferințele acestuia trebuie să îndeplinească rolul de justificare ultimă, deoarece nu există alte coduri morale cărora sinele ar trebui să li se supună. „Preferințele idiosincratice ale persoanei sunt propriile justificări, deoarece ele definesc adevăratul sine” (Bellah și colab., 1985, p.75), asta fiindcă sinele nu are surse externe pe baza cărora ar putea stabili validitatea posibilelor valori. Cu alte cuvinte: „în absența unor criterii obiective despre ce este corect și ce este incorect, bine și rău, sinele și emoțiile pe care le trăiește devin călăuzele noastre morale” (p. 76).

De fapt, ființele umane nu sunt atât de lacome și egoiste, încât să refuze moralitatea doar ca să se poată răsfața în egoismul lor nelimitat. Mai degrabă am putea vorbi despre un fenomen în care moralitatea a ajuns să deservească sinele, iar sinele a devenit astfel arbitrul suprem al binelui și răului. Calea cea mai sigură prin care persoana poate afla ce *este* binele, este procesul autocunoașterii suficient de profunde, încât să-și poată da seama ce *pare* să fie bine. Aceasta este principiul în care crede omul de astăzi.

Cercetarea efectuată de Bellah a scos la iveală faptul că americanii intervievați vorbeau neconținut despre valori; însă aceste valori nu însemnau nimic în momentul în care sinele trebuia conturat pe baza lor. Mai degrabă, sinele era cel care era necesar pentru formarea unui set de valori. Astfel, valorile au devenit mediatorii și nu fundamentele pe baza cărora se puteau lua aceste decizii. Până la urmă, a reieșit că valorile sunt lucruri „incomprehensibile, care nu pot fi justificate pe baze raționale, pe care individul le alege în momentul în care s-a lepădat de influențele exterioare...” [1985, pp. 79-80]. Cu alte cuvinte, am putea spune că valorile sunt expresia sinelui celui mai profund, iar sinele are funcția de bază ultimă aceea de valoare.

O concluzie similară a reieșit în urma unui studiu care a efectuat o analiză de conținut a câtorva articole din diverse reviste pentru femei. În urma acestor analize, a reieșit că în deceniile după cel de al Doilea Război Mondial, moralitatea a fost tratată ca un cod de reguli din ce în ce mai puțin obiectiv, inflexibil și universal. În același timp, a început să fie tratată ca o chestiune de decizie și o problemă personală (Zube, 1972). Astfel, sinele lăuntric devine sursa sau fundamentul de valori al persoanei, în timp ce valorile sunt un rezultat parțial care leagă în mod consecvent sinele de deciziile și de alegerile pe care le face persoana, care, ulterior, vor facilita producerea rezultatelor în urma cărora persoana se va simți bine.

Toate aceste aspecte, însă, nu sunt chiar atât de bizare și specifice precum par. Reglarea emoțiilor este una dintre funcțiile originale și fundamentale ale sensului. Valorile au avut întotdeauna rolul de amortizor împotriva anxietății,

vinovăției, îngrijorării sau a altor emoții neplăcute, deoarece, trăind o viață bazată pe principii morale stabile, persoana poate evita consecințele negative emoționale (și practice) asociate diverselor nelegiuiri. Potrivit analizei lui Bellah, noutatea este reprezentată de folosirea ostentativă a valorilor, cu scopul de reglare emoțională – alegerea și respingerea regulilor pe considerentele consecințelor emoționale. În societățile din trecut, valorile aveau rolul de amortizori împotriva anxietății, protejând persoana de posibilele pedepse din partea comunității. Persoana făcea ceea ce era corect din punctul de vedere al comunității; astfel se și proteja de respingerea, de ostracizarea și de pedepsele societății. Cu toate acestea, în prezent, comunitatea nu mai are o opinie comună despre moralitate. În schimb, individul este lăsat să se orienteze pe baza propriilor emoții.

Analiza de conținut a articolelor din revistele pentru femei a conturat acest proces (Zube, 1972). În decursul ultimelor decenii, revistele cu cea mai mare popularitate au schimbat radical maniera în care prezentau materiale „psihologice” (adică nevoile și dorințele sinelui) raportate la moralitate. La început, un cod moral ferm era criteriul suprem la care se raporta ce era bine și ce era rău. În cazul în care se foloseau explicații psihologice, ele erau folosite cu scopul de a înțelege motivațiile și nu pentru a justifica comportamentul uman. Dar începând cu anii '50, aceste argumente psihologice au început să fie prezentate ca modalități prin care se puteau justifica codurile morale. De exemplu, mesajul unui astfel de articol ar putea fi că este mai bine să faci ceea ce este corect din punct de vedere moral, *deoarece* astfel vei fi mai fericit și mai sănătos.

Prin anii '60, motivele psihologice au fost prezentate ca justificări ale comportamentelor umane, chiar și rolul intermediar al moralității convenționale a fost în mare măsură subevaluat. Activitățile care sporeau satisfacția personală și autoîmplinirea erau considerate legitime. Astfel, mesajul s-a mutat de la subordonarea sinelui la un cod moral, la justificarea codului moral pe baza beneficiilor pe care le oferea sinelui, după care - la folosirea sinelui ca sursă de justificare cu referințe minime la moralitatea tradițională. Sinele preluase pur și simplu funcția de sursă de justificări pentru modul în care persoana ar fi trebuit să acționeze.

Așa cum vom vedea în următoarele capitole, funcția sinelui ca fundament de valoare trece de obligația de a explora natura lăuntrică a sinelui la justificarea modului în care persoana a ales dintre diversele principii morale. Sinele ca bază de valoare fundamentează atitudinea modernă față de iubire și muncă. Iubirea și munca sunt privite de către americanul modern ca o modalitate prin care se poate cultiva, explora și glorifica sinele, iar dacă iubirea și munca nu se dovedesc a fi potrivite și eșuează în îndeplinirea acestor funcții, ele își pierd legitimitatea (vezi Bellah și colab., 1985). Relația intimă care suprimă sinele *ar trebui* întreruptă, un loc de muncă care nu

reuşeşte să stimuleze exprimarea sinelui sau împiedică dezvoltarea acestuia *trebuie* schimbat şi așa mai departe. Cu alte cuvinte, sinele conferă valoare acestor domenii majore de viaţă (vezi Zube, 1972, pentru ilustrarea modului în care revistele pentru femei au început să justifice din ce în ce mai des ideea sacrificiului pentru familie pe baza ideii de sine).

Una dintre lucrările cele mai influente ale lui Christopher Lasch (1978) descrie societatea modernă în termenii „culturii narcisiste”. Intenția lui Lasch a fost demonstrarea faptului că foarte multe personalități ale epocii moderne au tulburări patologice tipice narcisismului, fără să spună că omul modern, în general, ar fi egoist. Mai precis, în percepția lui Lasch, americanul modern tipic este foarte nesigur pe sine, depinde de aprobarea celorlalți, caută disperat experiențe emoționale intense ca să poată împlini golul interior, care este pe cale să explodeze din cauza unei furii reprimată, fiind în același timp rupt de valori și de contexte mai extinse care i-ar putea oferi sens vieții, înlesnind astfel înaintarea în vârstă și acceptarea ideii morții.

Teama de îmbătrânire (și ideea că suntem muritori) a fost un aspect extrem de important în cercetarea lui Lasch. În accepțiunea sa, „teroarea îmbătrânirii provine nu dintr-un «cult al tinereții», ci dintr-un cult al sinelui” (Lasch, 1978, p. 217). Cu alte cuvinte, narcisistul modern depinde de ceilalți pentru validarea valorii sale personale – însă îmbătrânirea reduce valoarea propriei persoane. Prin îmbătrânire, cunoștințele și abilitățile persoanei devin demodate, scade valoarea sa de „promisiune” și „potențial” pentru viitor, scade nivelul de atracție fizică și așa mai departe (p. 210). Acest individ modern, narcisist, nu apreciază prea mult viitorul, trecutul, continuitatea istorică sau alte contexte mai largi care ar putea conferi valoare prezentului. Accentul din ce în ce mai mare pe ideea sinelui ca singura sursă de valoare predispune individul la dezvoltarea depresiei sau a atacului de panică, datorită faptului că sinele pierde o parte dintre calitățile pe care ceilalți le admirau. Abordarea lui Lasch este total compatibilă cu ideea că, în prezent, sinele este o sursă majoră de valoare. Potrivit acestui autor, „preocuparea pentru ideea de sine definește climatul moral al societății contemporane” (1978, p. 25). Lasch a preferat să interpreteze rezultatele sale prin prisma abordării neo-freudiene, dar indiferent dacă acceptăm sau nu această interpretare cauzală, concluziile sale indică legătura recent stabilită dintre principiile morale și sine.

Concluzii similare au reieșit și în urma examinării atente și nu tocmai binevoitoare a psihologiei moderne. Wallach și Wallach și-au început cercetările realizând că „societatea noastră pare să considere asertivitatea sau expresia sinelui ca fiind binele suprem” (1983, p. 13), subliniind că psihologia nu numai că a încurajat această orientare, ci și că a făcut-o într-un fel în care acestea au avut un efect dăunător asupra societății și a unor sisteme de valori. Citatul de mai sus este o formulare clară a ipotezei potrivit căreia sinele este un fundament de valoare, deoarece ideea binelui suprem este tocmai definiția

unui fundament de valoare. Wallach și Wallach continuă să susțină că ființele umane au devenit suspicioase față de „imersiunea sinelui în împlinirea loialității și a responsabilității”, idee similară cu cea enunțată de Bellah și colaboratorii săi. Wallach și Wallach au ajuns la aceeași concluzie: „Deoarece invocarea unor valori și priorități mai vaste este suspectă, posibilitatea care ne-a rămas este menținerea unei distanțe bazate pe toleranță reciprocă, pentru a legitima astfel interesele proprii ale fiecărei persoane” (1983, p. 15).

Esența argumentului lui Wallach și Wallach este că: în cazul în care nu sunt acceptate alte valori în afara sinelui, atunci ceea ce poate face societatea este să sporească capacitatea de toleranță a capriciilor, înclinațiilor și preferințelor fiecărei persoane, considerându-le la fel de valide și viabile (atâta timp cât nu interferează cu preferințele la fel de valide și viabile ale altor persoane). Astfel, sinele funcționează ca o sursă supremă de valoare, iar orice se potrivește cu ea trebuie acceptat ca fiind corect (cu excepția cazurilor în care unei alte persoane i se pare greșită această abordare, caz în care vorbim despre o distanțare care nu poate fi soluționată). Wallach și Wallach au ajuns să considere că această acceptare a „legitimității expresiei și afirmării sinelui” (p. 16) este o acceptare și o încurajare implicită a terorismului, poziție similară cu cea a lui Lasch.

Ideea centrală a criticii lui Wallach și Wallach se concentrează asupra rolului psihologiei în încurajarea și perpetuarea proceselor menționate mai sus. În accepțiunea acestor cercetători, psihologia „pop” (populară) promovează încontinuu cărți care încurajează egoismul și interesul propriu – iată câteva exemple în acest sens: *Looking Out for Number One* (În căutarea primului loc), *The Art of Being Selfish* (Arta egoismului), *How to Be Your Best Friend* (Cum să fii cel mai bun prieten al tău). După părerea lui Wallach și Wallach, psihologii subliniază legitimitatea egoismului prin considerarea asertivității ca semn al sănătății mentale, iar considerarea recompensei personale ca fiind scopul și dovada adaptării potrivite și așa mai departe. Suprimarea dorințelor, a emoțiilor sau a gândurilor reale este sursa stresului psihic și a tulburărilor mentale (p. 127). Această distorsiune este împărtășită și de curente principale din psihologie, de exemplu prin atribuirea cinică a acțiunilor altruiste motivelor egoiste.

Cercetările privind sănătatea mentală au ajuns la concluzii similare. În societatea contemporană, rata depresiei este de zece ori mai mare decât cu două generații în urmă. Pe baza acestor dovezi, Martin Seligman (1988) a ajuns la concluzia că factorul care cauzează această creștere alarmantă a ratei tulburărilor mentale (în acest caz al depresiei) este accentuarea importanței sinelui. În accepțiunea sa, americanii s-au îndepărtat de sursele tradiționale de sens și valoare în viață, cum ar fi, de exemplu, participarea activă în societate sau religie. Această înstrăinare a fost compensată prin accentuarea cerințelor impuse sinelui. Referindu-se la cerințele crescute impuse sinelui, Seligman

spune: „ca și cum un cretin ar fi ridicat ștacheta pe baza căreia se definește ființa umană normală” (p. 52). În perspectiva sa, sinele nu este elementul potrivit pentru a deveni o sursă de sens și valoare în viața omului – rezultatul este creșterea alarmantă a ratei depresiei.

Astfel, toate aceste perspective sunt de acord cu ideea că sinele joacă un rol important și central în viața modernă. În ciuda diferențelor dintre ele, aceste perspective au ajuns la concluzia că sinele a devenit o valoare centrală, care în mod obișnuit nu acceptă alte surse (superioare) de cunoaștere despre bine și rău. Legătura dintre acțiunile corecte și emoțiile corecte este doar cauzală: Facem ce este corect ca să ne simțim bine. Funcția moralității a fost redusă la deservirea sinelui. Ființele umane consideră că au îndatorirea și obligația de a-și cultiva sinele, de a se cunoaște și de a face ce este mai potrivit pentru propria persoană. Să te minți pe tine însuși sau să îți trădezi adevăratele porniri interioare este perceput ca fiind unul dintre cele mai mari păcate sau cel puțin un act masiv de lășitate. Fundamentele de valori creează obligații care justifică străduințele și sacrificiile persoanei – pe baza unei asemenea definiții, sinele modern funcționează ca un fundament de valoare.

Fundamentele de valori conferă și drepturi, iar sinele modern vine gata echipat cu drepturi. Pretinde dreptul de a fi respectat și considerat ca fiind unic, fără să trebuiască să dovedească ceva. În cazul în care realizează ceva, se simte îndreptățit la recunoaștere publică, iar recunoașterea publică este de obicei mai importantă decât realizarea în sine – cel puțin în accepțiunea lui Lasch.

În cele din urmă, fundamentul de valoare a fost definit ca având capacitatea de a funcționa ca o sursă independentă de justificare și de legitimare – adică poate exporta valoare, fără să o importe de altundeva. Într-adevăr, așa cum au subliniat Bellah și colaboratorii, sinele modern nu pare să depindă de justificări exterioare, deoarece nu recunoaște nicio lege sau valoare superioară. Între timp, sinele exportă o cantitate considerabilă de valoare, de vreme ce relațiile interpersonale, activitățile profesionale etc. depind de sine pentru a se putea justifica. Astfel, sinele legitimează și justifică alte concepte, fără să aibă nevoie de surse superioare de valoare. Iar aceasta este esența unui fundament de valoare.

Sinele ca împlinire

Am început acest capitol prin evaluarea oportunităților moderne în satisfacerea nevoilor umane pentru găsirea sensului vieții. Concluzia la care am ajuns este că cele două arii problematice majore sunt valoarea și împlinirea. Discuția a subliniat noul rol pe care îl îndeplinește sinele ca fundament de

valoare. Pe baza acestui nou rol, s-a încercat dezvoltarea sinelui, în așa fel încât să poată oferi și împlinire.

Transformarea sinelui în sursă de împlinire este secundară transformării sale ca sursă de valoare, din două motive. În primul rând, modelul împlinirii provine parțial din fundamentul de valoare, la fel cum noțiunea creștină a mântuirii și-a dobândit puterea de atracție parțial din valorile creștine de bază. În al doilea rând, în viața modernă nevoia de valoare este mult mai stringentă decât nevoia pentru idei de împlinire. Atâta timp cât ființele umane au scopuri care să le ghideze viața, nu par să aibă o nevoie chiar atât de imperioasă de idei de împlinire, deoarece scopurile pot suplini țelul vieții la fel de bine ca împlinirile – iar viața modernă ne oferă o multitudine de scopuri.

Există cel puțin două modalități prin care sinele a fost utilizat pentru a remedia criza de împlinire. La nivel teoretic, descoperirea și cultivarea sinelui lăuntric a fost considerată una dintre căile către împlinire. Au existat mai multe denumiri pentru această împlinire, dar „autorealizarea” este cea mai frecvent folosită. În realitate însă, superioritatea față de ceilalți a ajuns să fie trăită sub forma împlinirii. Astfel, încercarea dezvoltării stimei de sine poate fi considerată ca o a doua cale importantă spre împlinire. Ambele căi merită o prezentare mai detaliată.

Autorealizarea

Treptat, societatea modernă a dezvoltat o concepție a sinelui lăuntric care tăinuiește bogății substanțiale, de multe ori încă nedescoperite. Acestea sunt privite ca posibilități care trebuie descoperite, prelucrate și exprimate. Procesul prin care sunt cultivate aceste posibilități interioare este conceput ca o formă esențială de dezvoltare personală. Așa cum spunea și Abraham Maslow (1966), ființele umane trebuie să-și descopere natura intimă, să o accepte și să îi permită să se dezvolte, în așa fel încât să se poată împlini. În caz contrar, ființele umane riscă să fie nefericite, să se îmbolnăvească, să devină nevrotice, frustrate și să dezvolte o serie de tulburări patologice. Pentru a ilustra conceptul împlinirii, s-au folosit termeni cum ar fi: *autoîmplinirea*, *autoexprimarea* și *autorealizarea*.

Poate că primul imbold major în vederea realizării noului rol jucat de sine în procesul împlinirii este conceptul romantic al creativității. Secolele anterioare considerau creativitatea ca fiind produsul unei inspirații exterioare, primite de individ de la Dumnezeu sau de la vreo muză. Romanticii au început însă să creadă că arta și poezia izvorăsc din străfundurile individului. Un savant a ajuns la concluzia că Rousseau este primul care a publicat această

teorie a „artei ca formă de autoexprimare” (Zweig, 1980, p. 114; Shils, 1981, pp. 152-153).

Crearea adevărului și a frumuseții, pe care romanticii le considerau valori indiscutabile și fără egal, a ajuns să fie percepută ca produs al unei vieți interioare bogate. În general, o viață împlinită solicita cunoașterea și colaborarea cu conținuturile sinelui lăuntric. Pentru a atinge împlinirea, individul trebuia să identifice ce era înăuntrul său, după care urmau dezvoltarea și exprimarea acestor conținuturi interioare.

Mai mulți teoreticieni au observat modul în care concepțiile moderne ale împlinirii se bazează pe ideea sinelui. Probabil că psihologul Carl Jung a fost primul care a oferit un sistem formal (dar cam întortocheat), prin care încerca să explice modul în care autocunoașterea poate duce la împlinire personală. În accepțiunea sa despre procesul de individuare, împlinirea este una dintre sarcinile centrale ale vieții, în care persoana ar trebui să învețe să fie într-adevăr ceea ce este, în loc să urmărească împlinirea dorințelor false ale celorlalți, provenită din mentalitatea colectivă. Primul pas în procesul de individuare este recunoașterea diferenței dintre acțiunile întreprinse de dragul celorlalți și adevărata identitate a persoanei. Al doilea pas îl reprezintă acceptarea laturii întunecate a acestei identități reale, în care sunt incluse defectele și neajunsurile sinelui. În sfârșit, persoana trebuie să depășească propria categorisire într-un stereotip de gen prin identificarea componentelor masculine și feminine ale propriei personalități.

În prezent, foarte puțini psihologi recunosc sau acordă importanță abordării jungiene a individuării, însă la vremea sa, Jung a reușit să ofere o primă teorie importantă despre modul în care ființa umană poate să se cunoască. Jung a formulat un punct de vedere pe care, treptat, întreaga cultură l-a acceptat: trebuie să te detașezi de ceilalți ca să reușești să fii tu însuși. Robert Bellah și colaboratorii săi au observat că această convingere este prezentă și în cazul americanilor moderni intervievați. Participanții la acest studiu au fost de părere că pentru a te cunoaște pe tine însuși, trebuie să te îndepărtezi de familie, de casă și de comunitate, precum și de toate părerile și directivele societății mai extinse (de exemplu, 1985, pp. 82-83).

Majoritatea relatărilor despre procesul de împlinire prin autorealizare sunt și mai neclare decât teoria lui Jung. Procesul pare să fie unul de cultivare și de rafinare a propriilor talente în congruență cu adevărata natură a sinelui. Deseori, noțiunea autoactualizării este învăluită în metaforele vagi ale explorării propriei identități. Rezumatul părerilor participanților la studiul lui Bellah și colab. este că: „... sensul vieții celor mai mulți americani este să devii tu însuși, aproape să te naști pe tine însuși” (1985, p. 82). Lasch a descris modul în care personalitatea narcisistă modernă a ajuns să „considere conceperea propriei identități ca fiind forma supremă de creativitate” (1978, p. 92). Această neclaritate nu se datorează neapărat teoreticienilor, ci mai

degrabă reflectă concepția incoerentă a modului în care societatea modernă percepe această problemă. Toată lumea vrea să ajungă într-o stare de împlinire personală, dar nimeni nu știe exact ce înseamnă și cum ar trebui făcut acest lucru.

Pentru scopul nostru nu are nicio importanță dacă psihologia (așa cum sugerează Wallach și Wallach), industria reclamei (așa cum sugerează Lasch) sau răspunsul acestor domenii la tendințele fundamentale ale societății sunt de vină pentru această dorință vagă de autorealizare. În cazul de față, ne interesează faptul că omul modern a ajuns să aibă niște concepte legate de împlinire și de realizare bazate pe noțiuni vagi legate de descoperirea și de dezvoltarea conținutului sinelui lăuntric. Însă nu avem nicio certitudine că această cultivare asiduă a sinelui lăuntric ar fi o modalitate validă prin care se pot atinge stările de fericire, de creativitate și de satisfacție sau dacă nu cumva este o formă deja brevetată de egoism sistematic; poate că este vorba despre o combinație între aceste două modalități. În esență, ideea este că sinele a fost forțat să-și asume rolul de furnizor de răspunsuri pentru eterna dilemă a naturii împlinirii.

Stima de sine

Menținerea unei păreri pozitive despre propria persoană este și ea asociată cu împlinirea. În multe cazuri, stima de sine este considerată aspectul central implicat în procesul adaptării, ceea ce înseamnă că o părere proastă despre propria persoană este automat relaționată cu imaginea unei persoane neîmplinite (poate chiar bolnave). Însă, dacă tu și ceilalți aveți o imagine pozitivă despre persoana ta, este cel mai bun semn al împlinirii.

În acest volum, am tratat căutarea valorii proprii ca pe o nevoie de sens cu drepturi depline, independentă în adevăratul sens al cuvântului. Însă, în multe cazuri, căutarea valorii proprii poate prelua unele caracteristici ale împlinirii. În momentul în care ajungi să crezi că ești o persoană formidabilă, începi să te simți o persoană împlinită. Oamenii își imaginează că dacă valoarea lor ca persoane ar putea fi clar stabilită la nivel public, atunci ar reuși să trăiască emoții pozitive la nesfârșit.

Una dintre variantele împlinirii prin intermediul stimei de sine este faima. Leo Braudy (1986) ne oferă istoricul și o analiză complexă a acestui concept. Dorința de a dobândi faimă este un imbold străvechi, care a reapărut de-a lungul anilor sub diverse forme. Însă această dorință este deosebit de intensă și răspândită în era modernă. Deși toată lumea a auzit povești despre capcanele succesului și despre suferințele celebrităților, cei mai mulți dintre noi suntem ahtiați după faimă. Braudy a folosit expresia de „democratizare a faimei” pentru a se referi la fenomenul contemporan în care celebritatea

stă la dispoziția tuturor (cel puțin la nivel teoretic) celor care pot dobândi o formă adecvată de succes. (În schimb, în trecut, faima era disponibilă doar unui grup restrâns din elita societății). În ziua de azi, chiar și grupurile de persoane sărace, dezavantajate, minoritățile pot ajunge să fie aclamate și să apară de sute de ori la televizor, prin sport de exemplu. Modelul celebrității obținute prin sport a fost adesea subiectul criticii, mai ales datorită faptului că, în acest caz, șansa este pusă față în față cu succesul. De exemplu, recent, un statistician a calculat că, în primele 41 de sezoane ale Asociației Naționale de Baschet (ANB) din SUA⁴, de la cel de al Doilea Război Mondial încoace, până prin 1980, doar 2091 de bărbați au apărut cel puțin o dată într-o partidă ANB. Calea succesului este foarte abruptă, iar milioane de persoane care își doresc să aibă succes vor trebui să se confrunte cu dezamăgirea și cu decepția. Adevărata viață de vedetă este sortită doar unei fracțiuni infime din populație (chiar și printre acei două mii de baschetbaliști menționați mai înainte).

Mare parte a atracției pentru celebritate se datorează capacității sale de a conferi valoare sinelui; faima poate valida sinele în mai multe feluri (Braudy, 1986) și exact acest lucru își dorește și individul modern. Goana contemporană după celebritate a fost descrisă ca fiind o formă de „religie seculară” (Braudy, 1986, p. 588), ceea ce îi asigură persoanei girul realității și o dovadă fermă a valorii proprii persoane. Faima și celebritatea înseamnă să fii stimat și respectat pentru calitățile personale – pentru cine ești și ce reprezinți. Cum spune și Lasch: „omul contemporan caută acea aprobare care îi recunoaște calitățile și nu acțiunile personale” (1978, p. 59). Rezultatele studiului lui Braudy despre faimă au dus la concluzii similare legate de „ideea de a fi apreciat pentru ceea ce ești” (p. 589). În urma analizei minuțioase a mai multor studii relevante, Jonathan Freeman a ajuns la următoarea concluzie: „Nu puterea și influența este ceea ce își doresc cei mai mulți oameni, ci faima și mai ales celebritatea asociată cu fascinația” (1978, p. 208).

Cu alte cuvinte, odată ce ai devenit renumit, toate calitățile tale și ale personalității tale sunt aclamate, iar publicul devine hipnotizat de capriciile, de obiceiurile și isprăvile tale mondene, care nu au prea multe legături cu ceea ce ai făcut ca să devii renumit. Invitații unor emisiuni cum ar fi „*The Tonight Show*”, celebritățile intervievate de diverse reviste despre vedete rock, actori de cinema, atleți prezentați în emisiuni TV, personalități prezentate în ziare sau reviste tabloid, cum ar fi revista *People* – sunt cu toții prezentați cu lux de amănunte în detaliile vieții lor mondene, fără să se facă vreo referire la modul în care au ajuns celebri.

S-ar putea ca, în toate aceste tendințe, să existe ceva din mitul sensului suprem. Prezumția pare să fie că, în momentul în care o persoană are o anumită calitate care o poate face celebră, ea devine specială din toate punctele de vedere. Din acest motiv, oamenii doresc să afle care sunt interesele sau

⁴ În original, NBA (n. tr.).

părerile despre copii ale unui jucător de fotbal sau să afle despre simpatiile politice ale vreunei actrițe sau chiar experiențele pe care le-a avut când și-a redecorat locuința. Oamenii cred că, aflând asemenea detalii, vor reuși să-și dea seama cum au atins aceste persoane împlinirea.

Astfel, în era modernă, cel mai important lucru este să fii apreciat de ceilalți pentru ce ești și nu pentru ceea ce ai făcut. Această atitudine reflectă o îndepărtare de atitudinile dominante din trecut, reprezentând o tendință din ce în ce mai accentuată de a privi sinele ca pe un element esențial în procesul împlinirii, deoarece faima și stima de sine sunt relaționate direct cu sinele și mai puțin cu ceea ce a înfăptuit persoana respectivă (vezi, de exemplu, Braudy, 1986; Lasch, 1978).

Stabilirea unei legături a stimei de sine cu sinele și mai puțin cu faptele (pe care le-a îndeplinit), aduce în prim plan problema falsei permanențe, întâlnită adesea în aspectele legate de împlinire. O singură împlinire este trecătoare, însă sinele și personalitatea rezistă în timp. Ființele umane își doresc stări de împlinire stabile și durabile – astfel, dacă se dorește ca respectul public să devină un model viabil de împlinire, acesta trebuie, de asemenea, să fie trainic.

Andy Warhol este foarte des citat pentru faptul că a propus modalitatea supremă de democratizare a faimei: Fiecare persoană din lume trebuie să ajungă să fie faimoasă – ținând cont de numărul populației planetei, această faimă ar putea dura cam 15 minute/persoană. Desigur, nimeni nu a acceptat sugestia lui Warhol ca model satisfăcător al împlinirii, deoarece faima prin definiție este nesfârșită. Cum spune și Braudy „După ce împlinirea spirituală promisă de faima modernă este dată, ea nu va mai putea fi luată niciodată” (1986, p. 588). Într-adevăr, această falsă permanență a mitului celebrității devine stringentă mai ales în era modernă. Braudy a ajuns la concluzia că mare parte din atracția pentru faimă se datorește faptului că oamenii cred că renumele poate dura dincolo de moarte, dezvoltând astfel o percepție a nemuririi. Însă o faimă trecătoare nu poate garanta nemurirea.

Desigur, pentru majoritatea oamenilor, atingerea celebrității nu poate intra în discuție. Există, totuși, două modalități prin care ființa umană poate obține împlinire personală prin faimă. Prima modalitate se referă la formarea unei legături speciale cu un om renumit. Una dintre aceste modalități este cea de admirator (fan), prin care individul își poate consolida stima de sine prin asociere cu persoana admirată, considerată eroică și de succes (Braudy, 1986). După victoria echipei favorite, și admiratorul anonim simte adierea succesului. Când o vedetă divorțează, și admiratorul resimte suferința acesteia.

Una dintre formele extreme ale admirației este cea de *groupie* – o persoană devotată unei formații rock, de exemplu, care își orientează viața aproape exclusiv spre acest gen de muzică și care încearcă să aibă contacte

sexuale cu membrii grupului. Relatările lui des Barres (1987) despre viața unei *groupie* surprind foarte clar fenomenul împlinirii prin menținerea unei legături strânse cu persoane importante. Însăși des Barres își dorea să devină celebră, însă s-a mulțumit și cu întreținerea raporturilor sexuale cu diverși muzicieni celebri. De fapt, ar fi greșit să o descriem ca pe o persoană mulțumită, deoarece cuvântul „mulțumit” nu reușește să surprindă urcușurile și coborâșurile vieții sale emoționale. Când totul merge bine și vreo vedetă întreține relații sexuale cu ea, des Barres este în al nouălea cer. Când vede, însă, că unul dintre cântăreții ei adorați are o legătură cu o altă *groupie*, des Barres începe să o disprețuiască pe fată și să o considere „o târfă” etc. În cazurile în care i se permite doar sex oral în culise, înaintea spectacolului, chiar dacă este căsătorit și contactul nu este unul în adevăratul sens al cuvântului, este extaziată și foarte mulțumită: „Și mai credeam că și acum îmi făcea o favoare” (1987, p. 45). Însă, în perioadele în care nu primește telefonul promis, este copleșită de sentimentul inutilității, al lipsei de valoare și de disperare.

Din când în când, ca să își revigoreze puțin stima de sine (care oricum este deja dependentă de orice semn de afecțiune din partea persoanei adorate), adună în jurul ei un grup de *groupie* mai tinere și începe să le învețe metodele pe care le folosește ea ca să ajungă în preajma unor cântăreți celebri. Aceste lecții acoperă o paletă largă de teme, de la muzicologie, descrierea intrărilor în culise, până la descrierea amănunțită a unor tehnici de sex oral. Aceste lecții însemnau pentru ea o modalitate prin care era admirată și validată ca persoană „stilată” (p. 66).

Succesul unei *groupie* dobândit în momentul în care ajunge în centrul atenției unui grup mic ne duce spre cea de-a doua modalitate prin care omul de rând poate beneficia de pe urma faimei. Dobândirea respectului la nivel local este mai simplă decât aceea la nivel național. Ființa umană poate găsi o sumedenie de modalități prin care se poate simți superioară celorlalți. Îți găsești o nișă în care poți avea succes sau poți fi eficient și, astfel, poți deveni un om respectat de către ceilalți.

În consecință, putem spune că stima de sine ar putea fi manifestarea unei nevoi de sens. Însă, în momentul în care ea devine un element esențial în căutarea unui scop în viață și se asociază cu reacții emoționale puternice, poate deveni un model al împlinirii. Acest lucru este probabil mai frecvent întâlnit într-o societate în care nivelul valorii personale este mereu amenințat și negociabil. În cazul în care valoarea unei persoane este fixată printr-un loc ferm în ierarhia socială, tot ceea ce poate face este să își îndeplinească sarcinile profesionale (indiferent dacă sunt efectuate bine sau rău). Să fii un soldat sau un cetățean bun nu este un model de împlinire, chiar dacă astfel se satisface nevoia de sens. Societatea modernă a început să îmbrățișeze din ce în ce mai mult ideea că toată lumea pornește cu aceeași cantitate de valoare

personală, iar în cursul vieții, această cantitate poate să crească sau poate la fel de bine să scadă. Reacțiile emoționale intense asociate cu aceste rezultate transformă valoarea propriei persoane într-un concept extrem de atrăgător și viabil, legat de fenomenul împlinirii. Singurul lucru care lipsește este ideea permanenței – și, desigur, falsa permanență face întotdeauna parte din mitul împlinirii.

Sinele și moralitatea: În sfârșit, împreună

Astfel, sinele a devenit una dintre variatele moderne ale conceptului binelui suprem, reprezentând o bază solidă de valoare prin care se pot justifica o serie de lucruri și care nu mai necesită justificări suplimentare. De asemenea, sinele oferă și un model de împlinire. Înainte de finele acestui capitol, trebuie să discutăm una dintre implicațiile extrem de importante și semnificative ale sinelui, care reprezintă o schimbare fundamentală și remarcabilă în relația dintre interes propriu și moralitate (de asemenea, vezi Wallach și Wallach, 1983, p. 263).

În cea mai mare parte a istoriei occidentale, valorile și moralitatea societății funcționau în opoziție cu interesele proprii. Doar în ultimele câteva secole i s-a atribuit sinelui o conotație pozitivă. Ben Franklin a observat că *individualismul* era un cuvânt nou în epoca sa, un cuvânt care exprima o idee nouă, destul de diferită de *egoism*, cuvânt cunoscut de generațiile anterioare (vezi Bellah, 1985, p. 37). Una dintre diferențele majore dintre aceste două cuvinte este că individualismul are o conotație valorică pozitivă, în timp ce egoismul o conotație dubioasă.

Peggy Rosenthal (1984) a ajuns la o concluzie similară în urma studiilor despre etimologia cuvântului *sine*. În cea mai mare parte a Evului Mediu, acest cuvânt avea o conotație neutră sau negativă. Cuvântul *sine* a început să fie folosit cu conotații pozitive doar începând cu secolul al XVII-lea, iar cu conotație exclusiv pozitivă, doar din epoca romantismului – în jurul anilor 1800. Ca să illustreze această diferență, Rosenthal a oferit două citate din ediții diferite ale Dicționarului limbii engleze (Oxford English Dictionary), apărute la un interval de două secole. În ediția din 1680 al acestui excelent dicționar, sensul uzual al cuvântului *sine* este: „marele Anticrist și marele anti-Dumnezeu în lume”. În schimb, conform ediției din 1870, „respectul de sine și beneficiile sale care țin de cea mai nobilă natură a ființei umane” (vezi Rosenthal, 1984, p. 18). Astfel, în decursul a două secole, sensul cuvântului *sine* a trecut de la semnificația răului suprem la aceea a binelui suprem.

Ceea ce v-am prezentat mai înainte depășește cu mult folosirea unei simple figuri de stil. Dintotdeauna, moralitatea a funcționat ca o contrapondere, ca un element care echilibra interesul propriu. Moralitatea era percepută ca

fiind dorința umană de a satisface interesele personale, chiar dacă acest lucru însemna neglijarea sau exploatarea celorlalți. Urmărirea intereselor proprii era privită ca un act antisocial, deoarece, pentru interesele grupului, cel mai eficient lucru este cooperarea membrilor și favorizarea bunăstării grupului în detrimentul bunăstării individuale. În consecință, moralitatea socială condamna interesul individual, considerându-l o formă de egoism, lăcomie etc. Grupul social susținea acest punct de vedere, exercitând presiune asupra indivizilor să favorizeze interesele grupului și nu pe cele proprii. Cei care nu reușeau să facă acest lucru erau criticați, ostracizați și chiar pedepsiți.

Astfel, timp de mai multe secole, fiecare individ și-a ales calea în viață în urma unui conflict dintre interesele proprii și moralitate. „Caracterul” fiecărui individ era definit pe baza echilibrului pe care reușea să îl stabilească între aceste două interese. Virtutea însemna învingerea diverselor forme de interes propriu, printre care se numărau lăcomia, poftele trupești, lenevia și lașitatea. Ca formă de caracter, virtutea presupunea identificarea individului cu valorile și moralitatea grupului. Viciul, în schimb, însemna avantajarea imboldurilor și a dorințelor personale și acționarea în acest sens, chiar dacă acest lucru contravenea nevoilor, intereselor și valorilor comunității respective. Eroul arhetipal se dedica celorlalți și suferea pentru ei, iar în acest proces, eroul se afla în slujba comunității. Pe de altă parte, cel nemernic se răsfața cu satisfacerea poftelor sale egoiste pe seama celorlalți.

Astfel, interesele proprii și valorile morale au stabilit un echilibru între forțe contrare. Dar în secolul XX, acest echilibru a fost distrus. Moralitatea a devenit aliatul interesului propriu. Acest lucru nu înseamnă doar că omul are dreptul să facă ce este mai bine pentru el (deși aceasta este o componentă importantă a acestui proces), ci, mai degrabă, faptul că aproape că a devenit o obligație sacră de a acționa în acest sens. Mesajul modern este că ceea ce este corect și bine și important în viață înseamnă să te concentrezi asupra propriei persoane, să te cunoști cât mai bine, să-ți exprimi și să-ți cultivi resursele interioare, să faci ceea ce este mai bine pentru tine și așa mai departe. Odinioară, era o virtute să ții seama de interesele celorlalți înainte să te gândești la interesele tale – în prezent, imperativul moral este să procedezi exact invers.

În trecut, ca să-ți poți trăi viața așa cum trebuie și să atingi formele cele mai înalte de împlinire, era nevoie să îl cunoști pe Dumnezeu. În schimb, în prezent, trebuie să te cunoști pe tine. În consecință, răspunsul la întrebarea crucială „ce să faci cu viața ta?” nu mai vine de la Dumnezeu (sau din poziția ierarhică a societății unde te-a trimis Dumnezeu). În schimb, se presupune că răspunsul izvorăște din străfundurile sinelui.

Acceptarea modernă a sinelui ca fundament de valoare a creat o serie de probleme mai ales datorită modului în care se raportează la iubire. Acest aspect va fi tratat în detaliu într-un capitol ulterior, dar cred că este

important să menționez și aici impactul pe care l-a avut noua moralitate asupra sinelui. Interviuuri luate unor americani contemporani (Bellah și colab., 1985) au scos la iveală faptul că foarte mulți dintre ei se străduiesc să dezvolte o nouă înțelegere a ceea ce înseamnă iubirea și angajamentul în termeni revizuiți. În prezent, mulți americani nu mai acceptă ideea că iubirea presupune să te sacrifici pentru celălalt, să fii nefericit sau să faci lucruri care nu deserveșc (măcar în perspectivă) interesele tale proprii. Dacă o relație nu implică plăcerea, înțelegerea, satisfacția și împlinirea sinelui, atunci ea este considerată o relație eșuată și este justificată – uneori chiar obligatorie – ruperea relației și căutarea alteia noi, care aduce mai multă împlinire. Potrivit valorilor prezente, „o doză de egoism este o componentă esențială a iubirii” (Bellah și colab., 1985, p. 100). Adică iubirea înseamnă afirmarea și exprimarea propriei individualități.

În mod cert, americanul modern ar fi capabil să înțeleagă și să accepte principiul potrivit căruia dragostea implică și efort asiduu. Însă refuză de multe ori să accepte ideea că dragostea poate însemna o negare autentică a sinelui sau poate necesita chiar sacrificii din partea sinelui (Bellah și colab., 1985, pp. 109-110). Chiar mai mult, unii cred că, prin supunere sau prin acceptarea relației datorită unui angajament luat, și-ar putea pierde identitatea într-o relație; aceeași problemă apare în cazurile în care această relație nu oferă șansa unei dezvoltări personale sau a unei satisfacții individuale. În consecință, relația depinde de modul în care sinele o poate justifica.

Cultura occidentală nu a ajuns încă în situația în care să îmbrățișeze cu nerușinare lăcomia și egoismul, deși ne permite deja să credem că urmărirea intereselor proprii este perfect justificată. Istoricul punctelor de vedere americane asupra succesului dezvoltă un declin constant în justificările morale ale achizițiilor financiare (Huber, 1987). În trecut, americanii au deliberat îndelung pentru găsirea unor explicații plauzibile, care să justifice acumularea bogățiilor și au ajuns la concluzia că astfel poate fi ajutată societatea sau că persoana putea fi fericită doar dacă își folosea averea spre bunăstarea societății. Dar nevoia de asemenea justificări a început să dispară treptat și, în cursul secolului XX, s-a stins de tot. Succesul financiar este perceput ca un aspect pozitiv, fără să se simtă nevoia unei justificări suplimentare. Succesul financiar deservește sinele și această explicație este absolut suficientă.

Chiar și cei care sunt împotriva egoismului sunt dispuși să accepte drepturile și obligațiile individului de a fi loial față de propria persoană, cultivarea autocunoașterii, recunoașterea și exprimarea emoțiilor personale și dezvoltarea potențialului și a talentelor individuale. Sinele modern a început să fie asociat cu imbolduri morale superioare. Chiar dacă aspectele sale inferioare (cum ar fi egoismul și lăcomia) determină resimțirea unor remușcări, valorile superioare ale sinelui sunt acceptate de societatea largă.

Rezumat și concluzii

Sinele sau deslușirea identității sunt aspecte centrale ale vieții moderne. Însă motivele acestui interes accentuat pentru identitate s-ar putea să depășească explicațiile pe care vi le-am oferit în acest capitol. Fascinația modernă pentru sine și pentru identitate reprezintă mai mult decât o simplă slăbiciune morală sau decât satisfacerea dorințelor proprii, mai mult decât rezultatul publicității moderne care ne încurajează să cheltuim și să ne simțim bine, mai mult decât simplele întâmplări legate de felul în care ne alăptăm sau să ne disciplinăm copiii. Mai degrabă, am putea spune că problema crucială o reprezintă faptul că sinelui i s-a atribuit rolul vital de furnizor de sens (mai ales de valoare) pentru viață.

Pe măsură ce societatea a devenit din ce în ce mai modernă, ea a schimbat modul în care oamenii găseau sens, iar unele surse de sens – mai ales fundamentele de valori – s-au pierdut fără să poată fi înlocuite. Declinul importanței religiei, a moralității tradiționale și a tradiției înseși au creat o criză serioasă de valori. Încercarea modernă de a conferi sens vieții este îngreunată tocmai de această criză de valori, care este unul dintre obstacolele cele mai complexe în acest proces de căutare. În loc să ne ofere repere solide despre ce este bine și ce este rău, societatea ne oferă o serie de puncte de vedere posibile și ne permite să alegem dintre acestea pe cel pe care îl considerăm potrivit. Ca urmare, multe persoane se plâng că le este foarte dificil să fie sigure că ceea ce fac este corect și că viața lor are valoare.

Răspunsul standard la pierderea unei surse de valoare este elaborarea resurselor rămase pentru compensarea deficitului. Ceea ce ne-a lăsat modernizarea ca moștenire (din abundență) este individualitatea, iar aceasta este o modalitate viabilă prin care se poate compensa vidul de sens și criza de valori. Fascinația umană față de identitatea personală este de fapt o reacție la criza de valori. Identitatea este acceptată ca un bun suprem, capabil să justifice efortul și sacrificiul, fără să aibă nevoie de justificări suplimentare.

Puteam să ne așteptăm la acest fenomen din mai multe motive. Se potriveau cu tendințele sociale, economice și politice ale vieții moderne, fiecare dintre acestea accentuând importanța sinelui individual, recunoscând și justificând drepturile și interesele acestuia. Chiar mai mult, expansiunea conceptului de sine a transformat conceptul într-o sursă de valoare și un model de împlinire viabil. Totuși, această dezvoltare a schimbat polaritatea relației dintre moralitate și interes propriu, inducând o modificare radicală în fundamentele climatului moral al societății. Moralitatea a funcționat dintotdeauna ca un filtru în fața realizării interesului personal, iar virtutea însemna învingerea trebuințelor personale. În prezent, în schimb, moralitatea a înzestrat interesele personale cu o valență pozitivă în ceea ce privește

drepturile și obligațiile și cu un set nou de virtuți care subliniază importanța cunoașterii, a dezvoltării și a exprimării identității proprii.

Notă

1. Suma zero înseamnă că, în cazul tuturor participanților, câștigurile și pierderile însumează fix 0; de exemplu, profitul cumpărătorului este pierderea vânzătorului; sau orice joc în care avem de-a face cu un câștigător și un învins.
2. Cu referire la fundamentele de valori, folosesc interșanjabil termenii de „sine” și „identitate personală”. Cele două concepte au semnificații diferite, dar această distincție nu este relevantă pentru înțelegerea rolului deținut de valori.

Muncă

Muncă, muncă și iar muncă

Munca are un rol central în viața modernă și nicio abordare a sensului vieții nu ar fi completă dacă nu am investiga cu minuțiozitate și semnificația muncii. Adulții americani petrec cea mai mare parte a stării de veghe muncind, mai ales dacă ținem seama și de timpul petrecut cu îmbrăcatul, cu naveta, să nu mai vorbim de nopțile nedormite din cauza îngrijorărilor legate de serviciu și așa mai departe.

Ce este munca? În fizică, munca este definită în termeni de efort, adică forța depusă pe o anumită distanță. Din punct de vedere psihologic însă, munca este depunerea de efort nesușținută de o recompensă imediată (trăirea plăcerii fizice), ci mai degrabă de disciplină interioară și, nu rareori, de motivație extrinsecă. Este a depune un efort pe care mintea sau organismul nu îl face în mod natural, de la sine, ci din necesitate. Cu toate acestea, oamenii acceptă și interiorizează nevoia de a munci. Din acest motiv, de multe ori munca poate fi efectuată doar în condițiile unui acord activ din partea sinelui. La urma urmei, ești nevoit să îți *impui* să te trezești și să te duci la birou; de fapt, nimeni nu te poate obliga, dacă nu ești de acord și tu să faci acest lucru.

Astfel, munca devine punerea voinței și a inițiativei personale în slujba unor motivații extrinsece. Munca înseamnă să ne impunem să facem o serie de lucruri pe care, în realitate, nu dorim să le facem. Lucrăm în primul rând pentru recompense exterioare. Acest lucru nu înseamnă că oamenii nu își iubesc munca sau că nu au nicio satisfacție de pe urma ei. Multe persoane iubesc ceea ce fac și au și satisfacții profesionale, multe altele însă nu. Deoarece nu obținerea de satisfacții profesionale a fost motivul pentru care a fost inventată munca, aceste trăiri au apărut mai târziu. Spre deosebire de muzică, sport, consum de alcool, urmărirea emisiunilor TV, munca nu este o activitate care a fost concepută pentru a oferi în primul rând stări de plăcere.

Munca este rezultatul unui efort depus, însoțit de autocontrol, în vederea realizării obligațiilor și a stimulentelelor exterioare. În primul rând, munca este ghidată de scopuri și nu de împliniri.

De ce trebuie să muncim?

Este foarte important să înțelegem de unde provine nevoia umană de a munci. De-a lungul istoriei, majoritatea oamenilor trebuiau să lucreze acasă, la o fermă sau altundeva. Relativ puțini nefericiți trebuiau să sufere de pe urma rușinii și a privațiunii de a nu avea unde să lucreze. La cealaltă extremă, se aflau puținii privilegiați care puteau să se bucure de avantajele unei vieți lipsite de probleme. Însă, pentru marea majoritate a persoanelor, munca însemna un aspect inevitabil al vieții.

Ideea de a munci provine din nevoia de a procura hrană și alte elemente necesare supraviețuirii. Aproape toate animalele ajung să descopere că este necesar să pornească în mod regulat, chiar constant, în căutarea hranei; chiar mai mult, unele se angajează și în construirea și întreținerea unor adăposturi care să le protejeze. Și ființele umane au nevoie de hrană și adăpost, iar obținerea acestor elemente stă la baza nevoii de a munci.

Astfel, munca este motivată atât din punct de vedere natural, cât și extrinsec. La începuturi, ea servea pentru satisfacerea acestor nevoi naturale. Făcând abstracție de influența pe care o poate exercita cultura, dacă ființele umane ar fi putut procura hrană și adăpost și ar fi reușit să-și satisfacă dorințele fără să muncească, probabil că nu ar mai fi lucrat deloc.

Natura nu a înzestrat omul cu nevoia de a munci, ci cu nevoi și dorințe care, în cele mai multe cazuri, pot fi satisfăcute prin rezultatele muncii. Este important să ținem minte această origine naturală a muncii. Indiferent de sensul pe care cultura îl atribuie muncii, nevoia esențială de a munci se trage din nevoile naturale.

De-a lungul timpului, cultura a modelat munca într-o asemenea măsură, încât, în zilele noastre, motivațiile originare ale muncii - de a găsi hrană și adăpost - nu prea sunt vizibile. Este evident că oamenii lucrează pentru multe alte beneficii care nu au nicio legătură cu aceste nevoi biologice. A avea un minim de hrană și adăpost nu mai este suficient. Vrem alimente de calitate excelentă, un cămin atrăgător, dotat cu tot confortul, toată bunăstarea și securitatea posibile. În multe cazuri, munca este orientată spre recompense care nu au nicio latură materială, cum ar fi, de exemplu, prestigiul.

De fapt, în unele cazuri, efectul culturii aspra muncii este atât de profund, încât nevoile biologice devin adevărate obstacole în efectuarea muncii propriu-zise și nu cauza fundamentală a muncii. Persoanele dependente de

muncă (în original, „*workaholic*”¹) de exemplu, lucrează cât le țin puterile; consumul de alimente și odihna încetează să mai fie scopul muncii, ele devin obstacole enervante în realizarea sarcinilor (vezi Machlowitz, 1980).

Nevoia de a munci poate fi rezumată astfel: își are originea în nevoile naturale, dar nu în nevoia naturală de a munci, ci mai degrabă în nevoia de a satisface anumite nevoi necesare supraviețuirii, plăcerii, siguranței și confortului. Pe scurt, munca are rolul de a facilita satisfacerea unor nevoi cu baze biologice. Cultura însă a impregnat cu o sumedenie de sensuri munca, ceea ce a dus în timp la camuflarea nevoilor naturale care stau la baza muncii.

Implicațiile sociale ale muncii

Una dintre condițiile supraviețuirii și a înfloririi unei societăți este ca membrii ei să lucreze suficient de mult. Nu este absolut necesar să lucreze cu toții, dar există o anumită cantitate de muncă ce trebuie terminată. Sarcinile există, trebuie doar găsite persoanele care să le realizeze, în caz contrar sistemul social s-ar prăbuși (și cetățenii ar flămânzi). Chiar mai mult, atâta timp cât munca este motivată doar extrinsec, oamenii nu se vor repezi să lucreze. Ceea ce este important din punctul de vedere al societății este cum să-și determine cetățenii să lucreze.

Mare parte a muncii nu este organizată în unități de sens atotcuprinzătoare, ci mai degrabă în sarcini simple, care pot fi realizate relativ repede, dar trebuie repetate frecvent. Munca este o activitate banală, constând în mare parte din activități repetate și oarecum plictisitoare. Chiar și slujbele actuale cele mai palpitante sunt într-o anumită măsură plictisitoare și dintotdeauna au existat sarcini care nu erau deloc interesante.

Pe scurt, societatea trebuie să-și determine cetățenii să facă o serie de activități plictisitoare, pe care aceștia nu doresc neapărat să le facă. Munca necesită străduință și sacrificiu, iar societatea trebuie să inducă în oameni sentimente prin care să-i determine să facă aceste sacrificii.

O soluție aparent universală pentru rezolvarea acestor aspecte sociale ale muncii se referă la conceperea unui sistem de stimulente prin care să se poată încuraja munca. Aceste stimulente au rolul de a susține activitatea profesională pe baza motivațiilor extrinsece; de la bici la bani, societățile s-au folosit de o varietate imensă de pedepse și de recompense prin care puteau determina oamenii să lucreze.

Funcționarea eficientă a acestor sisteme de stimulente este de cele mai multe ori afectată de probleme de echitate și de exploatare. Unii lucrează mai mult decât alții, primind în același timp mai puține recompense. Probabil că este imposibil de conceput un sistem în care fiecare să primească recompensa

¹ Workaholic = persoană care muncește excesiv de mult, obsedată de munca sa (n. tr.).

meritată. Într-adevăr, oamenii au o predispoziție de a-și crea iluzii, prin care supralicitează calitatea și cantitatea muncii depuse. Din acest motiv, chiar și în cazurile în care recompensa a fost corectă, mulți consideră că ar merita mai mult decât au primit. În același timp, există persoane care profită de pe urma muncii altor persoane sau de pe urma sistemului economic, ceea ce va fi perceput ca o faptă necinstită de către cei care nu reușesc să beneficieze și ei de pe urma acestor înșelăciuni.

Problema socială a sistemului de stimulente devine astfel o problemă de justificare. Societatea trebuie să-și poată convinge membrii că sistemul de recompense este suficient de drept și de legitim ca să poată fi acceptat. Nu trebuie considerat un sistem perfect (societatea poate tolera nemulțumirile legate de acest sistem), dar trebuie să fie acceptat în măsura în care va putea duce la continuarea și terminarea muncii începute.

În afară de aceste stimulente, societatea mai poate încuraja munca prin infuzarea ei cu sens. Oamenii vor accepta să depună efort și să facă sacrificii în schimbul conturării unor valori importante. Astfel, ajungem din nou la aceeași problemă a societății, cea de justificare (și legitimare). În cazul în care societatea reușește să-i confere muncii un sistem potrivit de valori, munca va fi terminată.

Valoarea și justificarea sunt nevoi centrale ale sensului, reprezentând în același timp principalul aspect necesar înțelegerii modului în care munca poate fi înglobată în sensul vieții unei persoane. În același timp, munca poate satisface multe dintre celelalte nevoi ale sensului. Munca oferă aproape în orice situație posibilități necesare dobândirii eficienței, ceea ce este evident în cadrul unor activități complexe și rafinate. De asemenea, munca este caracterizată de existența mai multor scopuri, deși, adesea, acestea sunt de durată scurtă sau scopuri simple, cum ar fi să sapi o groapă sau să completezi un formular. (Tendința muncii de a oferi mai degrabă scopuri de durată scurtă și nu de durată lungă reflectă, de fapt, banalitatea ei).

Stima de sine este de multe ori parte integrantă a muncii, cu toate că implicațiile sale prezintă variații semnificative. Pe de o parte, în societățile antice, munca avea reputație proastă, iar cei care munceau erau considerați ca având o stimă de sine scăzută. Munca era pentru sclavi, țărani și alți indivizi de speță inferioară. Persoanele valoroase nu munceau, din principiu. Munca grea era incompatibilă cu prestigiul, onoarea sau statutul social (Anthony, 1977; Rodgers, 1978). Aceste atitudini s-au menținut într-o formă sau alta vreme îndelungată, mai ales în Europa. În secolul al XIX-lea, europenii care vizitau Statele Unite erau surprinși și derutați în momentul în care observau că în America nu exista aristocrație. Erau de-a dreptul șocați de faptul că toată lumea lucra.

Valorile americane reprezintă cealaltă extremă, în care munca este o sursă posibilă de stimă de sine. Cei care nu lucrează sunt adesea desconsiderați,

umiliți și chiar stigmatizați. Grupurile și minoritățile oprimăte protestează pentru a obține mai multe oportunități de a găsi un loc de muncă. Succesul în muncă este una dintre bazele cele mai importante ale prestigiului, stimei și respectului.

Astfel, munca în mod tipic satisface nevoia de eficiență și scop și contribuie la dezvoltarea elementelor constitutive ale stimei de sine (deși acestea prezintă variații semnificative în timp). Singura nevoie de sens pe care munca nu reușește să o satisfacă întotdeauna este cea pentru valoare. Din perspectiva societății, munca nu are întotdeauna o valoare justificativă.

Problema centrală a societății o reprezintă găsirea unei modalități prin care aceasta îi poate conferi valoare muncii. Societatea își propune să îi determine pe oameni să facă sacrificii și să depună efort pentru a realiza diverse sarcini, iar acest lucru necesită legitimarea muncii în sine sau legitimarea sistemului de stimulente.

Trei sensuri ale muncii

Nu poate exista un singur răspuns simplu la problema rolului jucat de muncă în sensul vieții. Munca nu are aceeași semnificație pentru toată lumea. Pe baza unui studiu vizând viața în Statele Unite în anii '80 (Bellah și colab., 1985), sensurile atribuite muncii au fost categorizate în trei grupe. Aceste categorii au fost etichetate după cum urmează: *ocupație*, *chemare* și *carieră*. Munca pe care o considerăm ocupație se referă la realizarea unor sarcini pentru obținerea unui salariu, fără ca persoana să se implice prea mult sau să aibă alte satisfacții personale de pe urma muncii sale. Când munca este considerată chemare, ea este efectuată datorită unui sentiment de obligație personală, de datorie sau pentru că ar ține de destinul individului. Chemarea poate să ia naștere din perceperea unei responsabilități față de bunăstarea societății sau se poate baza pe percepția unei obligații în ceea ce privește atingerea potențialului sau a împlinirii proprii. Cariera prin muncă este motivată de dorința pentru succes și recunoaștere.

Aceste trei sensuri ale muncii nu trebuie considerate niște categorii rigide, între care nu există nicio suprapunere. În mod cert, multe persoane combină diversele elemente constitutive a două dintre categorii sau chiar ale tuturor. Cu toate acestea, cele trei categorii sunt importante ca prototipuri care facilitează înțelegerea atât de diversă a muncii și a relației ei cu alte aspecte semnificative din viața umană. Dar să continuăm cu examinarea lor individuală.

Munca privită ca ocupație

Cei care își percep munca doar sub aspect de efort depus pentru obținerea unor beneficii financiare nu consideră că este cea mai importantă sau semnificativă componentă a vieții lor. Munca percepută astfel este o activitate instrumentală – adică depunere de efort în schimbul unui beneficiu. Persoana lucrează pentru salariu și pentru ceea ce poate procura cu acesta (mașină, independență, locuință confortabilă, familie etc.).

Această percepție a muncii este probabil cea mai frecventă abordare întâlnită mai ales în cadrul claselor sociale inferioare, deși ar putea fi foarte frecventă și în cadrul clasei de mijloc. Persoanele cu un nivel mai redus de educație caută și găsesc mai puține satisfacții în munca pe care o fac decât cei cu mai multă educație (Veroff și colab., 1981).

Michael Burawoy (1979) un tânăr sociolog, ne oferă un portret al muncii percepute doar sub aspectul de ocupație. El ne descrie experiențele avute ca operator de mașini la o uzină de motoare din Illinois, în timp ce își redacta în paralel disertația de doctorat susținută ulterior la Universitatea din Chicago.

În relatarea lui Burawoy, muncitorii aveau foarte puține emoții pozitive sau satisfacții în timpul activității lor, dar deveneau absorbiți de munca lor în momentul în care începeau s-o perceapă ca pe un joc. Cu trecerea anilor, managementul uzinei a conceput un set de stimulente prin care muncitorii puteau să își crească veniturile până la o anumită limită, prin producerea mai multor componente. Însă depășirea acestei limite nu mai era recompensată sub nicio formă. Muncitorii au fost preocupați doar de producerea numărului potrivit de componente ca să primească salariul maxim, fără să depășească limita stabilită. Acest sistem de recompensă a fost ulterior rafinat în așa fel încât să fie considerat echitabil de către toți muncitorii, să înlăture posibilele probleme legate de supraproducție și, în general, să inducă cât mai puține conflicte posibile între muncitori și administrație. Problema socială a justificării sistemului de stimulente în muncă a fost rezolvată, cel puțin în cazul acestei uzine.

Transformarea muncii într-un joc a fost utilă pentru înlăturarea banalității și a plictiselii, transformând astfel efortul depus într-o activitate suportabilă. Ca urmare, muncitorii lucrau din greu ca să-și îndeplinească sarcinile chiar și în lipsa unor stimulente intrinsece. În loc să se uite la ceas și să-și dorească să se termine deja ziua de lucru, muncitorii își monitorizau progresul în jocul propus de administrație, calculând în același timp și implicațiile financiare ale micilor succese sau eșecuri. Muncitorii puteau să se bucure de pe urma succesului în acest joc, deoarece natura plictisitoare a sarcinilor a fost mascată. Pe scurt, administrația uzinei respective a găsit o modalitate eficientă prin care putea să inducă o motivație sănătoasă muncitorilor, menținând eficiența în producție fără să fie nevoită să ofere

activități interesante, satisfăcătoare, personalizate, în funcție de sistemul de valori specific fiecărui muncitor în parte.

După ce am văzut ce poate însemna munca dacă este considerată ocupație, haideți să vedem ce rol poate avea munca în cazul în care devine parte integrantă a sensului vieții. Probabil că importanța alocată succesului în jocul sus-menționat a determinat orientarea muncitorilor spre eficientizarea muncii. În momentul în care un muncitor a atins ceea ce și-a propus, a și început să aibă trăiri pozitive față de abilitățile sale, ceea ce a dus la un nivel ridicat de satisfacție (Burawoy, 1979, de ex., p. 64). În atelier, abilitățile necesare acestui joc stăteau de obicei la baza dezvoltării unei stime de sine considerabile; experții în acest joc se bucurau de respectul și de stima celorlalți. Astfel, deși muncitorii păreau indiferenți față de munca în sine (într-adevăr, controlul calității era una dintre problemele cele mai importante din punctul de vedere al administrației, mai ales datorită faptului că acest aspect era irelevant pentru muncitori), exista posibilitatea dezvoltării stimei de sine prin participarea la joc.

Desigur, nu toate formele de muncă pot fi restructurate sub formă de joc. Abordarea muncii sub formă de „ocupație” poate să ducă la sentimentul că munca nu reprezintă nimic, este banală sau de-a dreptul apăsătoare. Într-un studiu vizând clasa muncitoare, Lillian Rubin descria că, în mod obișnuit, funcționarii își percep munca drept o activitate care induce „amărăciune, alienare, resemnare și plictiseală” (Rubin, 1976, p. 159). Autoarea acestui studiu a ajuns la concluzia că acești funcționari trebuie să-și inducă stări de amorțeală psihică pentru a reuși să termine ziua de muncă, evitând permanent întrebarea: „Asta-i tot ce înseamnă viața?” (Rubin, 1976, p. 158).

Evident, unele ocupații (cum ar fi chirurgia sau jocul profesionist de baseball) oferă suficiente oportunități prin care persoana își poate rafina abilitățile. Alte locuri de muncă oferă însă speranțe mari care, în timp, devin dezamăgiri. De exemplu, profesorii se așteaptă ca elevii lor să colaboreze și să aibă reușite, cadrele medicale sau asistenții sociali își doresc să vindece sau să ajute oameni. În cazul în care aceste așteptări legate de eficiență nu se realizează, persoanele în cauză au șanse mari să dezvolte tulburarea denumită „burnout”² (Cherniss, 1980). Unii cercetători susțin că oportunitățile de a găsi eficiență în muncă au scăzut simțitor (vezi mai ales Braverman, 1974).

De cele mai multe ori, locurile de muncă obișnuite nu reușesc să-i ofere persoanei prea mult sens al eficienței, deoarece lipsesc alternativele de satisfacere sau de consolidare a celorlalte sensuri ale muncii. Ca urmare, preocupările pasionante din timpul liber (hobby-urile) bazate pe eficiență sunt foarte frecvent întâlnite în cazul cadrelor medii. Rubin (1976) a observat că, în multe situații, asemenea persoane au proiecte specifice, cum ar fi

² Sindromul Burnout (termen netradus în limba română) = starea de epuizare fizică, emoțională și mentală cauzată de suprasolicitare la locul de muncă (n. tr.).

repararea continuă a mașinii, înfrumusețarea locuinței, tâmplărie, ca să suplimenteze lipsa sentimentului de eficiență de la serviciu. Totuși, eficiența este o caracteristică deosebit de importantă a unui loc de muncă. Participanții la studiul lui Rubin continuau să își descrie locul de muncă prin prisma aspectelor la care se pricepeau și pentru care erau recunoscuți (în consecință, aceste descrieri făceau referire atât la eficiență, cât și la stima de sine).

Valoarea propriei persoane poate proveni pur și simplu din faptul că persoana și-a găsit un loc de muncă. Locurile de muncă plătite prost sunt adesea slab organizate, iar persoanele angajate tind să nu favorizeze activitățile care implică o rutină stabilă. În asemenea cazuri, găsirea unui loc de muncă poate deveni o problemă de prestigiu pentru asemenea persoane (vezi Miller, 1981; Rubin, 1976). Și în aceste cazuri, vorbim despre o combinație între eficiență și stimă de sine, și, din nou, acestea sunt irelevante pentru tipul de activitate sau pentru produsul ori serviciul creat. Ceea ce contează este că persoana și-a găsit un loc de muncă și se descurcă suficient de bine ca să-l și păstreze. Evident, muncile care necesită abilități specifice sunt surse mai bogate de eficiență și stimă de sine decât cele care pot fi efectuate prin abilități obișnuite, dar și acestea din urmă pot oferi un dram de eficiență și stimă de sine.

Un loc de muncă stabil poate deveni o bază importantă din care se poate dezvolta stima de sine. Cercetarea lui Rubin (1976) oferă dovezi care susțin această părere. În cazul în care capul familiei nu reușește să câștige suficient, ajunge să fie tratat ca fiind lipsit de masculinitate (mai ales în cazul claselor inferioare ale societății). Societatea noastră echivalează masculinitatea cu abilitatea de a furniza bunuri materiale. Din acest motiv, incapacitatea de a câștiga bine (sau suficient, în cazurile în care salariul nu acoperă facturile și nevoile familiei) este asociată cu lipsa virilității. Ca urmare, a avea un loc de muncă stabil reprezenta pentru un om cu familie protecția vitală față de pierderea unui aspect esențial al valorii propriei persoane². Pe lângă deținerea unui loc de muncă, valoarea propriei persoane poate, de asemenea, să depindă și de banii câștigați.

În ceea ce privește celelalte nevoi de sens, locul de muncă vizează de cele mai multe ori scopuri pe termen scurt (în marea majoritate a cazurilor), fără să includă cu aceeași frecvență scopuri pe termen lung. Din acest motiv, se pare că nu există nevoi pentru o bază majoră de valori care să justifice munca. Munca este o modalitate importantă prin care se poate procura hrană, adăpost etc., iar aceste nevoi sunt suficiente pentru a motiva oamenii să lucreze – nu este nevoie de crearea unor surse de justificare specifice fiecărei culturi în parte. În abordarea în care munca este echivalată cu o ocupație, nevoia de a munci are în cele mai multe cazuri origini naturale și nu culturale, deși culturile pot induce modificări superficiale în acest sens.

Munca privită ca o carieră

Definirea muncii prin prisma „carierii” se referă mai ales la înregistrarea succeselor, a realizărilor și a statutului social. În această abordare a muncii, atașamentul față de serviciu nu se bazează pe pasiune, nici pe calitatea produselor sau a serviciilor rezultate. În același timp, nu se aseamănă nici cu abordarea specifică muncii ca „ocupație”, în care persoana lucrează ca să obțină beneficii prin care își poate satisface o serie de nevoi. Mai degrabă, am putea spune că, în acest sens, munca scoate în relief rolul jucat de sine în activitatea profesională. Pentru o persoană axată pe carieră, munca reprezintă o posibilitate prin care se poate crea, defini, exprima și glorifica sinele.

Probabil că o carieră de funcționar descrie cel mai pregnant modelul muncii moderne. Acest lucru se datorează mai ales condițiilor moderne de angajare din companii sau instituții importante. Cariera unui funcționar guvernamental sau a unui angajat de la o companie importantă este în mod tipic reprezentată de lista promovărilor și a creșterilor de salariu. Cariera unui muzician, a unui scriitor, atlet, cercetător sau avocat se referă la lista realizărilor specifice, precum și la premiile primite, prin care activitatea sa este recunoscută.

Munca văzută drept carieră poate fi încadrată în categoria motivațiilor care nu sunt nici extrinsece, nici intrinsece. În cazul în care comportă mesaje specifice sinelui, feedback-ul sau recompensele extrinsece nu reduc motivația persoanei de a continua să lucreze (Rosenfeld și colab., 1980). Aceste mesaje și implicații sunt aspectele centrale ale acestei abordări; ca urmare, o persoană centrată pe carieră este foarte motivată.

În unele cazuri, persoanele orientate preponderent spre carieră dau dovadă de o ambiție remarcabilă. Sunt dispuse să facă sacrificii majore în viața particulară, viața socială, obligații familiale, pentru a-și îmbunătăți cariera. Totuși, orele suplimentare la serviciu sau alte indicii similare nu reflectă neapărat pasiunea pentru munca respectivă, nici măcar nu sunt semnul unui atașament față de produs sau serviciu. Mai degrabă, am putea spune că aceste sacrificii se bazează pe o nevoie constantă de a avea reușite, de a fi recunoscut ca o persoană eficientă, talentată și valoroasă și de a obține prestigiul și statutul specific unei cariere de succes. Evident, carieristul nu este imun la natura muncii pe care trebuie să o depună și preferă să facă ceva ce este măcar parțial interesant și plăcut sau are măcar un dram de valoare socială pozitivă. Însă aceste avantaje sunt secundare.

În cazul majorității profesior, sacrificiile cele mai mari le sunt cerute angajaților tineri, care se află la începutul carierei lor și, adesea, se confruntă cu dilema majoră: dacă fac ceea ce mi se cere, am șanse să rămân, dacă nu – zbor de aici. De exemplu, în firmele de avocatură prestigioase, absolvenții celor mai vestite facultăți de drept sunt angajați pe poziția de asociați; în

aproximativ 6 ani, ajung parteneri sau părăsesc firma. Fiecare promoție știe că, indiferent de calificativele excelente primite de-a lungul anilor, doar câțiva aleși vor ajunge să obțină râvnita poziție de partener de firmă. În consecință, competiția devine acerbă, ceea ce include și ore suplimentare de muncă asiduă. Asemenea tipare pot fi observate și în alte meserii, cum ar fi contabilitatea sau pozițiile didactice universitare.

Cazuri extreme de competiție indusă de constrângerile și de presiunile specifice carierei sunt descrise în relațiile lui Stewart (1984). În perioada conflictului de încredere dintre guvernul american și firma IBM, avocații IBM au lucrat extrem de mult, depunând un efort colosal, ceea ce a și fost monitorizat permanent (IBM își plătea avocații cu ora). Serile sau sfârșiturile de săptămână libere erau evenimente rare, iar ziua de lucru obișnuită avea o durată de 18 ore. Majoritatea avocaților implicați în proces și-au continuat activitatea fără concediu, iar unii dintre ei au trebuit să-și amâne operații chirurgicale din cauza procesului. Într-un asemenea mediu, un tânăr asociat care speră să fie promovat nu își poate permite prea multe zile de lucru de 11 ore și, în același timp, să speră că atât va fi suficient. Munca titanică este *etalonul*. Unul dintre tinerii avocați a și stabilit un record de 24 de ore de lucru într-o singură zi. Un alt asociat, speriat că va pierde competiția pentru promovare, a reușit să se mențină în cursa pentru promovare lucrând non-stop o zi întreagă, în care a zburat de la New York în California, lucrând și pe avion. Diferența de fus orar i-a permis să ceară firmei IBM o notă pentru 27 de ore de lucru într-o singură zi.

Munca văzută din perspectiva carierei poate deveni o sursă importantă în conturarea sensului vieții. Există cazuri în care persoana poate obține atât de mult sens din munca sa, încât nu mai are nevoie de surse suplimentare pentru a conferi un sens vieții sale. Ca urmare, asemenea persoane nu se vor concentra asupra altor activități în afara celor profesionale. Acești oameni primesc, de obicei, eticheta de *workaholic*, fiindcă par să aibă timp și interes minim pentru orice nu are legătură cu munca lor (Machlowitz, 1980).

Capacitatea muncii de a completa sensul vieții provine parțial din abilitatea sa de a satisface anumite nevoi de sens. Munca orientată spre dezvoltarea carierei oferă posibilitatea stabilirii unor scopuri proximale (ca, de altfel, aproape orice tip de muncă), dar și a unor scopuri distale (spre deosebire de multe forme ale muncii considerate „ocupație”). Scopurile pe termen lung din cadrul carierei apar de obicei sub formă de ambiții, cum ar fi obținerea unui anumit statut social, a unei poziții de putere, a prestigiului sau a realizării. Specificitatea acestor scopuri poate fi descrisă în termeni de structură ierarhică a instituției în care lucrează persoana – de exemplu, parteneriat sau angajare nedeterminată, promovarea pe poziția de vice-președinte, decan sau director.

Stima de sine este un aspect central inclus în conceptul carierei. Într-adevăr, cariera este una dintre fundamentele de valori cele mai eficiente pentru satisfacerea acestei nevoi de sens. Treptele ierarhice și realizările oferă posibilitatea definirii mult mai nuanțate a stimei de sine, ceea ce, în alte abordări, nu este posibil în aceeași măsură. Succesul în promovare poate de asemenea induce sentimente de eficacitate, ceea ce, la rândul său, va duce la rafinarea abilităților și a deprinderilor necesare finalizării sarcinilor profesionale, ducând astfel la recunoaștere. În această abordare a muncii, stima de sine și eficacitatea sunt mai strâns legate între ele decât în abordarea muncii ca ocupație.

Merită menționat faptul că eficiența și abilitățile sunt cele mai relevante pentru mentalitatea carieristă, dar nu sunt neapărat relevante și pentru îndeplinirea sarcinilor de lucru. Aspectul crucial este mai degrabă abilitatea persoanei de a gestiona impresia pe care le-o dă celorlalți despre activitatea sa profesională și mai puțin abilitatea de a îndeplini o sarcină anume. Într-un studiu despre manageri, Jackall (1988) a observat că, peste un anumit nivel, se presupune că există o competență managerială similară a tuturor managerilor. Astfel, această abilitate nu mai este un factor crucial în promovare. În schimb, succesul profesional începe să depindă de imagine, de reputație și de loialitate. Omogenitatea (unii s-ar putea să o denumească conformism) care poate fi observată la managerii executivi este un răspuns firesc la nevoia de a menține o imagine potrivită despre propria persoană.

Valoarea și împlinirea sunt nevoile principale de sens, care nu sunt neapărat îndeplinite în abordarea muncii prin prisma carierei. O carieră nu trebuie să ofere neapărat împlinire. Acest lucru se datorează simplului fapt că structura scopurilor este atât de elaborată, încât nevoia de a avea un obiectiv este satisfăcută mai degrabă prin scopuri și nu prin împliniri. Munca unei persoane poate fi interpretată ca fiind orientată spre atingerea acestor scopuri, iar individul poate căuta surse de împlinire în afara locului de muncă, spre exemplu viața de familie.

Viața modernă a creat condițiile potrivite în care cariera poate deveni o sursă de valoare și împlinire prin intermediul sinelui. Așa cum am discutat și în capitolul anterior, cultura modernă a transformat sinele într-un fundament de valoare și o sursă de împlinire. Valorile moderne au transformat urmărirea intereselor proprii, anihilând vechea lor conotație de lăcomie și îngâmfare, atașându-le sensul de obligație și de sarcină de viață semi-sacră. În acest context, cariera devine o sursă importantă de sens al vieții. Mai mulți observatori, printre care și anchetatorul Daniel Yankelovich, au ajuns la concluzia că aceste atitudini sunt deja puternice și continuă să se dezvolte. În timp ce americanii anilor '50 considerau munca o sursă de posibile recompense materiale, în prezent multe persoane consideră locul de muncă un loc esențial în care își pot exprima și cultiva sinele (Harris și

Trotter, 1989). Yankelovich a ajuns la concluzia că „centrul emoțional al vieții americane” (citată de Harris și Trotter, 1989, p. 33) este munca.

Mai precis, odată acceptată ca fundament de valoare, dezvoltarea și promovarea sinelui prin carieră se justifică și se legitimează ca o activitate râvnită și foarte valoroasă. Cariera se justifică și se legitimează prin intermediul sinelui. Eșecul în propria carieră echivalează cu o ofensă adusă valorilor autentice. Acest fenomen a fost tema centrală a unui film excepțional, intitulat *Brazil*, o investigație existențialistă a vieții într-un mediu birocratic. Niciunul dintre personajele acestui film nu a putut înțelege sau accepta de ce protagonistul filmului nu era interesat deloc de promovarea la locul de muncă. El era mulțumit cu viața liniștită pe care o avea la un loc de muncă comod, în timp ce savura fanteziile și visele personale foarte vii, care îl ajutau să facă față vieții plictisitoare de birou. Toate cunoștințele încercau să-l ajute să urce pe scara ierarhică; alții îl mustrau pentru lipsa de ambiție de care dădea dovadă. Dacă cineva este mulțumit cu viața sa, așa cum este ea, și nu își dorește sub nicio formă să fie promovat, stârnește în scurt timp neîncredere, mai apoi dezaprobare din partea celorlalți.

În capitolul următor, vă voi prezenta modul în care societatea modernă (ca și cea antică) a acceptat și familia ca fundament de valoare, familia devenind astfel o sursă de sens pentru cariera capului de familie. În cazul familiei obișnuite și convenționale, specifică statelor centrale din SUA, familia și-a obținut banii, bunurile, prestigiul și statutul social de pe urma carierei capului de familie. În cazul în care acesta nu reușea să-și îmbunătățească la maximum realizările, începea să fie considerat trădătorul unui fundament important de valoare, acest fundament de valoare fiind familia. Era total greșit ca un bărbat să nu aibă ambiții sau să nu reușească să urce pe treapta ierarhică, fiindcă astfel își priva familia de bunuri.

În capitolul anterior am discutat faptul că ideile moderne au transformat sinele într-un model de împlinire prin echivalarea stimei de sine cu împlinirea. Faima și recunoașterea din partea celorlalți, completate de un sentiment al superiorității, reprezintă unul dintre modelele cele mai atractive ale împlinirii specifice societății occidentale moderne (Braudy, 1986). Cariera este probabil una dintre modalitățile cele mai la îndemână prin care persoana poate atinge starea de împlinire. Supoziția subiacentă acestei idei este că, prin muncă, reușești să avansezi într-o funcție mai înaltă, pentru care ceilalți te vor respecta, admira și prețui; în același timp, vei avea mai multă stimă și respect față de propria persoană. Multe persoane cred în mitul carierei de succes, care ar asigura împlinirea personală. Aceste persoane își imaginează că atingerea anumitor scopuri va duce în mod automat la o viață fericită până la adânci bătrâneți (Levinson, 1978). Astfel, cariera poate într-adevăr oferi un model de împlinire.

Pe scurt, munca privită drept carieră poate adesea deveni o sursă importată din care viața să își dobândească sensul. Cariera poate oferi un set de scopuri, de posibilități pentru a dezvolta sentimentul propriei eficacități, precum și un set de criterii clare și precise pe care să se întemeieze stima de sine. De asemenea, pe baza legăturii dintre elaborarea modernă a sinelui și un fundament de valoare, cariera poate satisface nevoia de valoare în sine. O carieră modernă poate lua forma unei obligații justificate, legitime, care conține promisiunea împlinirii personale. Astfel, cariera poate justifica toate nevoile de sens.

Munca privită ca chemare

Pentru mintea modernă, ideea muncii ca chemare este mult mai puțin familiară decât cea de muncă privită ca ocupație sau carieră (Bellah și colab., 1985). Chemarea înseamnă că persoana simte că este menită pentru un anumit tip de muncă. Adică există ceva în tine care te predispune la o anumită activitate. Probabil că cea mai bună abordare a chemării ar fi cea care înglobează sursele interne și externe ale menirii. La origini, se pare că acest concept se referea doar la surse externe, mai ales la cele care proveneau de la Dumnezeu. De exemplu, un predicator ar putea crede că a fost voința lui Dumnezeu să îl slujească într-un anumit loc, într-un anumit fel. Alții, mai ales în perioade dificile, au considerat că au anumite datorii față de societate. În războaie de exemplu, bărbații considerau că este de datoria lor să se înroleze voluntar, chiar dacă munca în cadrul forțelor armate nu le era pe plac sau nu doreau să își dezvolte cariera în această direcție.

Chemarea launtrică este de cele mai multe ori legată de noțiunea autorealizării, deoarece se consideră că propensiunea persoanei este cea care dictează alegerea unei anumite traiectorii profesionale. O chemare se poate naște din convingerea că persoana are o abilitate specială pe care ar trebui să o cultive. Noțiunea chemării launtrice s-a dezvoltat în epoca romantică și victoriană, mai ales în legătură cu activitățile artistice. Un scriitor, de exemplu, s-ar putea simți chemat spre această profesie de către romanele nescrise, ascunse în psihicul său. Asemenea chemări sunt probabil cele mai apropiate de motivația intrinsecă adevărată care poate fi regăsită în lumea muncii.

Un exemplu viu de chemare artistică este portretizat în celebrul roman al lui Maugham, bazat într-o oarecare măsură pe viața lui Gauguin, intitulat *Luna și doi bani jumate*. Personajul principal al romanului abandonează brusc o carieră comodă de agent de bursă și pleacă la Londra. Toată lumea crede că a fugit cu vreo femeie. Un prieten de familie îl urmărește până la Paris și, spre marea sa mirare, îl găsește singur, într-o cameră ieftină și

murdară de hotel. Cu ocazia confruntării, spune pe șleau că știe că a încălcat codurile comportamentului adecvat, dar recunoaște și faptul că nu are remușcări. În cele din urmă, prietenul de familie îl întreabă de presupusa iubită, la care personajul nostru începe să râdă. Nu există nicio iubită. Fugise fiindcă simțea o dorință lăuntrică extrem de puternică de a picta. Această chemare intrinsecă a fost mai puternică decât siguranța, cariera, obligațiile de familie sau orice altceva. Prietenul îl întreabă pe personajul nostru dacă are experiență, instruire în domeniul picturii sau dacă are vreo dovadă că ar avea talent. Replica primită este una foarte simplă: „Trebuie să pictez”. Chiar mai mult, pentru el, sacrificarea carierei, a familiei pare să fie justificată de importanța nevoii de a picta, idee susținută tacit, dar din ce în ce mai apăsător, de-a lungul romanului. Chemarea lăuntrică a fost descrisă în acest roman ca un fundament de valoare suficient de puternică pentru a învinge valori convenționale sociale foarte importante și puternice.

Puternica legătură cu un fundament major de valoare este probabil unul dintre aspectele cele mai importante ale chemării. Astfel, spre deosebire de alte sensuri ale muncii, chemarea este un mijloc foarte eficient prin care se poate satisface nevoia umană de valoare. Concepută ca chemare, munca îl poate determina pe individ să creadă că ceea ce face este corect, valoros și util, iar riscurile, costurile, greutățile și sacrificiile sunt justificate. Un exemplu ilustrativ în acest sens ar putea fi munca misionarilor. Aceste persoane se simt chemate de divinitate pentru a răspândi creștinismul în alte societăți. Chemarea de a fi misionar necesită renunțarea la o viață comodă, obișnuită într-o societate civilizată, înconjurat de prieteni, și îmbarcarea pe un drum anevoios, urmat de mulți ani de muncă periculoasă, între străini suspicioși, uneori dușmănoși. În asemenea circumstanțe, confortul și legăturile sociale cu care persoana a fost obișnuită vor lipsi cu desăvârșire din viața dedicată convertirii religioase. Ca ocupație, munca de misionar nu era una prea atrăgătoare. Privită prin prisma carierei, oferea prea puține oportunități de promovare. Cu toate acestea, inconvenientele acestei activități au fost acceptate datorită valorilor foarte puternice asociate chemării.

Chemarea poate cuprinde și promisiunea împlinirii. Noțiunea chemării implică de obicei și ideea că persoana dispune de un talent sau de o caracteristică specială care o face deosebit de potrivită pentru acest tip de muncă. Îndeplinirea activităților bazate pe chemare înseamnă cultivarea și folosirea eficientă a acestor abilități. Chemarea ta este destinul tău și acesta este drumul spre împlinire. Acest aspect este adevărat, indiferent dacă sursa chemării este internă sau externă.

Deși vocațiile cu baze religioase sau artistice sunt considerate a fi prototipuri ale chemării, alt exemplu de chemare este acela de gospodină sau de mamă. Societatea noastră le-a conferit multă valoare acestor roluri, mai ales celui de mamă. Maternitatea este atât de sacră, încât orice critică la

adresa ei devine un sacrilegiu (vezi Margolis, 1984). O descriere utilă pentru ilustrarea acestui aspect este oferită de Lopata (1971). Societatea occidentală a presupus că Dumnezeu sau natura a creat femeia exact pentru această vocație, uneori ajungând să se creadă că nu ar fi nevoie nici măcar de experiență sau de o minimă pregătire pentru îndeplinirea acestui rol – concepție care adesea a trezit în femeile casnice sau mame sentimente de nesiguranță, de anxietate sau de nepotrivire pentru acest rol. Majoritatea persoanelor considerau că abilitățile necesare rolului de gospodină sau mamă „sunt firești” (pp. 144-145). Cu alte cuvinte, o perioadă lungă de timp, s-a considerat că toate femeile au chemarea de a deveni soții și mame.

Femeile casnice din studiul lui Lopata s-au bucurat de sentimentul că ele însele au luat decizia de a avea grijă de alții și de a fi propriii lor șefi. Aceste aspecte ale rolului asumat le-au conferit femeilor incluse în studiu sentimentul de eficacitate. Șansa de sporire a sentimentului de eficacitate era în multe cazuri inerentă sarcinilor specifice unei gospodine sau mame. De exemplu, multe dintre amestecurile preambalate pentru prăjituri nu conțin intenționat toate ingredientele necesare, oferindu-le astfel gospodinelor posibilitatea de a coace o prăjitură personalizată (Lopata, 1971, p. 173; de asemenea, Margolis, 1984).

Valoarea propriei persoane este un aspect implicit încercării persoanei de a se apropia pe cât posibil de imaginea gospodinei ideale. Conform idealului, toate femeile ar trebui să se căsătorească și să crească copii. Unul dintre rezultatele nefaste ale acestor încercări de a se apropia cât mai mult de imaginea ideală a fost percepția acută a unor femei că ar fi inutile după ce copiii lor au crescut și au părăsit casa părintească. Rolul de femeie casnică a avut și alte efecte negative asupra valorii propriei persoane. Deși rolul de mamă este o sursă pozitivă de valoare a propriei persoane, cel de femeie casnică este o sursă negativă, astfel încât cele mai multe gospodine incluse în studiu nu s-au descris ca fiind femei casnice.

Cel mai important aspect se referă la faptul că rolul de femeie casnică a fost prezentat ca fiind unul prin care persoana poate atinge împlinirea. Deși au fost observate o serie de probleme, de frustrări și de nemulțumiri legate de acest rol, s-a identificat și un număr ridicat de „satisfacții profunde”, cum ar fi, de exemplu, să-ți vezi copiii crescând (Lopata, 1971).

Astfel, putem spune că munca abordată prin prisma chemării subliniază două dintre nevoile de sens cele mai problematice, specifice vieții moderne: valoarea și împlinirea. Am putea presupune că ideea de chemare este un fenomen deosebit de popular și des întâlnit în viața modernă. Adevărul este că lucrurile nu stau tocmai așa. Motivul principal ar putea fi că foarte puține meserii oferă în realitate asemenea oportunități; de asemenea, contextul religios din trecut nu mai este un fenomen atât de frecvent și puține persoane apelează la Dumnezeu să le găsească munca cea mai potrivită lor.

De cele mai multe ori, chemarea este combinată cu diverse atitudini legate de carieră, dând naștere unui construct extrem de puternic, care poate satisface nevoia de a găsi sens vieții. De exemplu, o persoană poate simți că talentul și motivația primite de la Dumnezeu pot duce la conturarea unei meniri pentru sportul profesionist, ceea ce va duce la urmarea unei cariere sportive. O astfel de carieră îi oferă persoanei ocazia de a-și pune în valoare sinele prin diverse realizări. De asemenea, o astfel de carieră atribuie chemării sentimentul de realizare a potențialului și de susținere a cauzei sacre promovate de echipă, de națiune sau chiar de domeniul sportiv. În cazul în care marile idealuri se clatină, fundamentul de valoare al carierei fondate pe ideea de sine poate reveni și menține niveluri ridicate de motivație, pe măsură ce persoana se luptă pentru a obține victorii personale. În alte cazuri însă, persoana din exemplul nostru și-ar putea percepe eforturile atletice ca fiind absolut altruiste și bazate pe un devotament care implică sacrificarea propriilor interese în scopul nobil de a-i ajuta pe ceilalți. Astfel, persoana poate ajunge să creadă că depune eforturi considerabile pentru atingerea scopurilor colective, punând totodată în valoare condiția umană, prin explorarea limitelor impuse de abilitățile fizice umane.

Combi-na-ția dintre carieră și chemare pare să caracterizeze atracția pentru multe activități profesionale actuale. Talente și interese speciale selectează anumite persoane pentru medicină, avocatură, cercetare științifică și așa mai departe. Viața profesională a acestor persoane probabil că reflectă o combinație substanțială între chemare (în sensul de valoare supremă sau misiune împreună cu promisiunea împlinirii) și carieră (împreună cu preocuparea pentru realizări, recunoaștere și promovare). În cazul în care viața unei persoane combină aceste două sensuri ale muncii, ea va deveni în mod inevitabil o sursă majoră și profundă de sens pentru persoana în cauză. Pentru o astfel de persoană, munca ar putea fi suficientă pentru satisfacerea tuturor nevoilor de sens.

Sinteză

Cele trei sensuri ale muncii nu sunt separate foarte clar unul de celălalt, având implicații foarte diferite pentru motivația profesională a persoanei, precum și pentru tipurile de sens pe care persoana le va desprinde din munca sa.

Astfel, aproape că am putea spune că prin definiție munca este asociată cu motivația extrinsecă. Însă cele trei sensuri ale muncii se asociază în măsură diferită cu acest tip de motivație. Ca unul dintre sensurile muncii, ocupația este orientată aproape exclusiv spre motivația extrinsecă. Cariera se bazează pe feedback-ul primit despre sine, aspect care este undeva între motivația intrinsecă și cea extrinsecă. Chemarea implică uneori motivație intrinsecă,

alteori extrinsecă. În cazul unor sensuri superioare, persoana și-ar putea aborda intrinsec munca, dar, în același timp, ar putea considera unele sarcini zilnice ca fiind prea puțin atractive.

Probabil că toate formele de muncă oferă scopuri pe termen scurt. Însă carierele și chemările oferă și scopuri pe termen lung, având semnificații complexe. De asemenea, eficiența este disponibilă în toate abordările muncii, deși unele tipuri de muncă (cum ar fi cele care necesită abilități speciale) oferă mai multe șanse ca persoana să se poată considera mai eficientă decât altele.

Munca poate oferi stimă de sine atâta timp cât persoana reușește să câștige sau să își mențină prestigiul de pe urma muncii pe care o face. De asemenea și recunoașterea abilităților speciale ale persoanei poate conferi stimă de sine. O carieră, în schimb, este o sursă esențială pentru stima de sine a persoanei. Într-adevăr, acumularea respectului, a recunoașterii și a stimei este adesea caracteristica definitorie a carierei. Chemarea este de cele mai multe ori o sursă de stimă de sine cu baze colective. Persoana își poate dobândi stima de sine și prestigiul din participarea la diverse activități nobile, cum ar fi tratarea persoanelor bolnave, convertirea necredincioșilor la credința adevărată sau prin crearea unor opere de artă.

Munca tinde să prezinte totuși anumite neajunsuri în ceea ce privește valoarea și justificarea. În abordarea muncii ca ocupație, valoarea poate fi regăsită doar în mică măsură, în timp ce justificarea depinde în cea mai mare parte de plată. Chemarea este de cele mai multe ori legată de un fundament puternic de valoare, astfel munca percepută din această perspectivă poate fi considerată în mare măsură legitimă și justificată. Cariera este lipsită de valoare, dacă persoana nu acceptă sinele ca fundament de valoare. Importanța atribuită sinelui în societatea modernă îi conferă carierei rolul unei importante surse de valoare. Ca urmare, multe persoane sunt dispuse să lucreze foarte mult în vederea dezvoltării carierei.

Ascensiunea și declinul eticii muncii

Așa cum am discutat mai devreme, problema socială cea mai acută legată de muncă se referă la identificarea acelor valori și justificări prin care oamenii pot fi îndemnați să lucreze sânguincios. Societatea a încercat să asocieze o serie de fundamente de valoare cu munca. Încercarea supremă în acest sens se referă la etica muncii. Etica muncii propune ca munca în sine să fie considerată un fundament de valoare. Indiferent de succes sau eșec, de laudă sau critică, de produs sau serviciu, etica muncii a insistat că procesul muncii ar fi un bun suprem. Această abordare susținea că este corect și bine să muncim și că munca ar trebui făcută de dragul de a munci.

Astfel, etica muncii a devenit o soluție foarte ingenioasă pentru rezolvarea dilemei legate de justificare. Dacă oamenii ar fi acceptat etica muncii, munca nu ar mai fi suferit în urma lipsei valorii. Însă problema constă în măsura și seriozitatea cu care a fost acceptată etica muncii.

O trecere detaliată în revistă a modului în care a evoluat și a dispărut etica muncii ar necesita mult spațiu și efort – din acest motiv, în cele ce urmează, vă vom prezenta doar un sumar al acestei întreprinderi (în Anexa A am inclus o prezentare mai detaliată a acestei probleme; sau vezi Rodgers, 1979). Istoricul eticii muncii este oarecum surprinzător. De vreme ce etica muncii a apărut în era modernă, dominația ei este destul de scurtă. Fără niciun dubiu, etica muncii a primit mai degrabă recunoaștere de formă decât credit și acceptare autentice. O perioadă scurtă de timp, oamenii au luat-o în serios, dar, după o vreme, numărul acestora a început să scadă. Încercarea culturii de a asimila etica muncii trebuie probabil percepută ca un eșec peste care societatea a trecut deja.

Destul de des auzim că generațiile actuale nu mai au convingerea profundă în valoarea supremă a muncii pe care au avut-o strămoșii lor. Însă probabil că această acuzație provine dintr-o serie de observații eronate din mai multe puncte de vedere. Într-adevăr, am putea privi etica muncii ca pe o tentativă de fraudă pardonabilă, o încercare nereușită de autoamăgire colectivă. În cel mai bun caz, etica muncii poate fi văzută ca o iluzie nobilă, care în cele din urmă a dat greș.

Deci putem spune că, pe termen lung, etica muncii nu a funcționat. Prin ea, s-a încercat conceperea unui nou sistem de valori laice în jurul unor activități necesare funcționării eficiente a societății, care în același timp ar fi menținut avantajele vechiului sistem de valori. Însă curențele sociale, schimbările în natura muncii și contradicțiile din cadrul eticii muncii au condamnat-o la dispariție. Dar haideți să parcurgem împreună istoria eticii muncii, de la ascensiune până la declinul ei.

Anticii considerau că munca este sub demnitatea umană. După ce a ajuns la putere, creștinismul a început să adopte atitudini similare – și doar încetul cu încetul au început să apară atitudini pozitive față de muncă în sine. Pentru a atinge însă acest stadiu, trebuia să se ajungă într-o fază în care munca era considerată o modalitate viabilă de dezvoltare spirituală. Treptat, munca a fost transformată dintr-un handicap sau dintr-o obligație spirituală într-un exercițiu și beneficiu spiritual. Vechea prejudecată față de muncă a început să fie încet-încet înlocuită de o atitudine din ce în ce mai pozitivă față de ea.

În concepția doctrinelor protestante și puritane, munca era un fel de sarcină sacră. Astfel, cel care își îndeplinea obligațiile, împlinea de fapt voia lui Dumnezeu. Și mai important, puritanii au dus această accepțiune până la stadiul în care succesul în muncă era considerat un semn că Dumnezeu ajută

persoana în cauză, deoarece Dumnezeu ar permite doar persoanelor pioase și drepte să profite timp îndelungat de pe urma muncii lor. Astfel, succesul profesional a început să fie asociat cu valori spirituale.

Din punct de vedere psihologic, acest set de convingeri este important din mai multe motive. În primul rând, deși în principiu munca nu avea nicio importanță cauzală în obținerea mântuirii, din punct de vedere psihic, persoana se putea convinge că dacă muncește este pe drumul cel bun spre salvare. Drept urmare, puritanii și protestanții cu aceleași principii au fost motivați să depună efort maxim pentru a avea succes profesional². Eșecul în muncă ar fi amenințat validitatea convingerilor fundamentale despre ei înșiși. Principiul părea să fie: când ai dubii, apucă-te de lucru. Iar puritanii și protestanții păreau să aibă mai tot timpul dubii.

Un al doilea motiv al importanței acestor convingeri puritane față de muncă se bazează pe faptul că sporeau semnificativ măsura în care falsa permanență era asociată cu activitățile profesionale. În concepția puritană, rezultatele muncii erau considerate indicatori ai vieții eterne și ai valorii spiritului nemuritor al individului. Rezultatul a fost că implicațiile fiecărui succes sau eșec în muncă au depășit semnificativ consecințele practice sau financiare imediate. Aceste succese sau eșecuri au invocat un nivel al sensului care definea și evalua sinele în termeni de nemurire.

Legătura puritană între succesul în muncă și valoarea lăuntrică a sinelui s-a dovedit a fi extrem de durabilă. Acest aspect a fost încorporat și promovat în etica muncii, fiind vizibil și în carierismul actual, la mult timp după dispariția puritanismului formal. Succesul profesional se presupune că ar indica nivelul stimei de sine al persoanei. Eșecul în muncă, chiar dacă este cauzat de evenimente externe, tinde să inducă de cele mai multe ori sentimente intense de neintegrare personală (de exemplu, Newman, 1988).

Astfel, munca și mai ales succesul profesional, au fost puternic asociate cu virtutea. Autodisciplina, perseverența și alte trăsături necesare succesului la locul de muncă au început să fie impregnate cu semnificație spirituală. Încercarea de a fi un bun creștin și de a atinge împlinirea creștină în ceruri au fost legate de succesul în muncă - ambele încercări implicau triumful asupra laturii slabe, hedoniste și indolente a sinelui, prin exercitarea virtuozității a voinței (vezi Lasch, 1978). Astfel, moralitatea a ajuns să fie asociată puternic cu trăsăturile necesare succesului în muncă.

După ce Biserica și-a schimbat punctul de vedere, a ajuns să considere munca un bun pozitiv în sine. Cu alte cuvinte, munca a devenit un fundament de valoare. Esența eticii muncii s-a concentrat în următoarea formulă: Munca are beneficii morale, fiind simultan și un mijloc prin care persoana se poate dezvolta spiritual. Munca ajută la dezvoltarea caracterului. În cele din urmă, partea cea mai durabilă a eticii muncii s-a dovedit a fi rolul jucat ca fundament de valoare. Chiar și după ce oamenii au încetat să-și mai trăiască

viața conform eticii muncii, de multe ori au recurs la ea pentru justificarea acțiunilor lor sau pentru incriminarea celorlalți. „În cele din urmă, nicio altă moștenire nu a supraviețuit eticii muncii în afară de revolta împotriva leneviei și de etichetarea celorlalți drept pierde-vară” (Rogers, 1978, p. 232).

În general, stima pentru muncă a atins cotele maxime în perioada în care etica muncii prospera (la sfârșitul secolului al nouăsprezecelea). Bărbații își devotau viața muncii lor, iar femeile au început să se simtă jignite de faptul că nu erau primite în câmpul muncii. În mod absolut surprinzător, moralistii victorienți au deplâns aparenta pierdere a prețurii acordate anterior muncii. Ei pretindeau că respectul și aprecierea de odinioară pentru muncă începuseră să se erodeze (Rodgers, 1978, p. 17). Această accepțiune a dus la un paradox ironic: cu cât societatea muncea mai sânguincios, cu atât începea să se perceapă ca fiind din ce în ce mai leneșă.

Un aspect important legat de această abordare foarte răspândită și greșită a leneviei este felul în care ea s-a folosit de trecut pentru a face judecăți de valoare despre prezent. Prezentul orientat spre muncă a fost comparat cu un trecut mitic, în care respectul pentru muncă și legitimitatea acesteia au fost considerate (în mod eronat) mai puternice decât în prezent. În principiu, etica muncii este o invenție recentă, dar a fost considerată un concept antic, insinuându-se că ar avea o tradiție îndelungată.

Această autopercepție eronată a victorienilor implica două tipare importante. În primul rând, pe cel al prezumției falsei permanențe. Deși etica muncii era un fenomen efemer, pe parcursul mai multor perioade istorice ea a fost concepută ca ceva stabil. Cu alte cuvinte, un fenomen temporar a fost perceput greșit ca fiind unul stabil, ceea ce este esența falsei permanențe.

În al doilea rând, pretextul că etica muncii ar fi un fenomen vechi îi conferă aura unei valori superioare. Ca și în cazul religiei, al tradițiilor etc., valoarea sporește în timp prin repetare, adică valoarea *se acumulează*. Această concepție greșită a vechimii eticii muncii a dus la exploatarea nedreaptă a acestui principiu prin deghizarea unei doctrine create recent în caracteristicile prestigioase ale unei credințe vechi.

Încercarea culturii de a pretinde că etica muncii ar avea o tradiție considerabilă poate fi înțeleasă, mai ales dacă ne gândim că etica muncii nu avea o bază de susținere prea puternică. Etica muncii a apărut ca răspuns la nevoile ideologice ale unei clase de mijloc din ce în ce mai numeroase, dintr-o masă amorfă de doctrine creștine vagi și contradictorii. Însă, creștinismul însuși a început să piardă din puterea și influența pe care a avut-o asupra acestei societăți, privând astfel munca de principalele sale surse de legitimare. A pretinde că etica muncii ar avea o tradiție veche ar fi însemnat susținerea ideii cam șubrede că este o valoare fundamentală.

Declinul influenței exercitate de creștinism a însemnat și faptul că munca și-a pierdut sursa prin care își putea justifica valoarea. Astfel, atracția

morală a muncii a fost serios subminată, însă societatea nu și-a putut permite să se întoarcă la vechiul dezgust și dispreț față de muncă. La urma urmei, Revoluția Industrială era încă la începuturi, ceea ce însemna că toată lumea trebuia să lucreze mai mult și mai cu spor. Însă munca percepută ca un bun real, o activitate prin care se putea consolida caracterul și care putea duce la împlinire, a reușit să se eschiveze de la toate implicațiile nefaste și a reușit să devină o valoare pozitivă și utilă, potrivită nevoilor actuale ale societății. Societatea avea nevoie de valori puternice, care să poată susține ideea de muncă; munca, fundament de valoare sau valoare supremă, a devenit astfel o abordare adecvată.

Etica muncii a luat naștere din doctrinele creștine, dar, în timp, s-a lepădat de conotațiile religioase. Cultura se îndrepta spre o societate modernă, seculară și ar fi funcționat ideal dacă oamenii puteau fi convinși că munca are o valoare supremă, de sine stătătoare. Etica muncii poate fi concepută ca o încercare de organizare a controverselor morale, astfel încât oamenii să poată fi îndemnați să lucreze cât mai mult într-o perioadă în care motivația religioasă își pierdea treptat influența. De asemenea, etica muncii poate fi concepută și ca o încercare de a oferi răspunsuri noi, seculare, la întrebări care vizau modul în care persoana putea să trăiască în așa fel încât să aibă o viață împlinită. Etica muncii era considerată salutară tocmai din acest motiv: era potrivită momentului, dar, în același timp, se potrivea și nișei creștine tradiționale.

Cu toate acestea însă, etica muncii avea câteva neajunsuri serioase. Printre acestea, se numără contradicțiile interne, cum ar fi susținerea simultană atât a autonegării, cât și a promisiunii de împlinire personală, precum și stimularea contradictorie când a sânguinței, când a obținerii bunurilor materiale. Etica muncii a încercat să invoce simultan motivația intrinsecă și cea extrinsecă, ceea ce, în realitate, poate deveni o situație conflictuală (de exemplu, Deci, 1971; Deci și Ryan, 1980; 1985; Lepper, Green și Nisbett, 1973). Aceste contradicții interne au ridicat semne de întrebare legate de posibilitatea unui succes pe termen lung al eticii muncii.

Schimbările sociale au îngreunat misiunea eticii muncii. Nepotrivirile dintre idealuri și condițiile sociale erau din ce în ce mai profunde, cum ar fi incompatibilitatea dintre accentuarea individualismului promovat prin etica muncii și, pe de altă parte, răspândirea condițiilor de muncă colective – adică idealul pentru etica muncii era antreprenorul individual care lucra pe cont propriu, în timp ce în realitate condițiile de lucru însemnau din ce în ce mai des munca într-o corporație mare. Pe măsură ce șansa de afirmare scădea simțitor din cauza împărțirii sarcinilor, munca devenea din ce în ce mai plictisitoare (vezi Braverman, 1974). De exemplu, un meșteșugar putea să se simtă mulțumit când își termina munca, dar unui muncitor de la banda rulantă îi era destul de dificil să se identifice cu ceea ce făcea. Trecerea de la

modelul muncii ca meșteșug la cel de bandă rulantă a afectat grav ceea ce a reprezentat până atunci etica muncii.

Un alt factor care a avut un efect nefast asupra climatului social, ceea ce ulterior a afectat și etica muncii, a fost conștientizarea faptului că nu întotdeauna se ajunge prin muncă asiduă în vârful ierarhiei. Nenumăratele povești de succes care populau romanele anilor de glorie ai eticii muncii au început să fie considerate nerealiste. Doar foarte puțini curieri (și încă și mai puțini muncitori din uzină) au devenit președinții unor companii mari (Rodgers, 1978; de asemenea, Huber, 1987).

Astfel, deja la începutul anilor '90, era evident că două dintre promisiunile majore ale eticii muncii nu mai aveau cum să se îndeplinească. Munca, mai ales cea manuală și cea din fabrici, nu avea cum să devină interesantă, atrăgătoare sau satisfăcătoare (pe de altă parte, nu contribuia nici la înnobilarea persoanei). De asemenea, nu se putea conta nici pe faptul că prin multă muncă persoana ar fi putut acumula bogății, ar fi urcat pe treapta ierarhică, ar fi câștigat independență și putere. Cu alte cuvinte, nici recompensele intrinsece, nici cele extrinsece ale muncii nu erau tangibile. Etica muncii a început să pară o adevărată cacealma. Așteptările neîmplinite au dus la disonanță cognitivă, ceea ce ulterior a redus capacitatea societății de a susține cauza eticii muncii.

În același timp, și în economie au avut loc o serie de schimbări cruciale. Consumul a înlocuit producția, devenind factorul cel mai important în determinarea profitului (vezi, de exemplu, Potter, 1954). Trecerea de la producție la consum a devenit cheia funcționării eficiente a economiei la toate nivelurile societății. Înaintea acestei perioade, societatea a avut nevoie de persoane care să lucreze și să producă din ce în ce mai mult; cu timpul, însă, a început să aibă nevoie de persoane care să facă din ce în ce mai multe cumpărături. Ideologia dominantă s-a adaptat la aceste nevoi, iar această pliere pe nevoi pare să fi fost lovitura fatală primită de etica muncii. De aici încolo, le-a inculcat oamenilor dorința de a cheltui, de a se relaxa și de a se distra, sloganul fiind: *Trăiește și consumă*. Munca, economisirea și amânarea recompenselor, caracteristicile majore ale eticii muncii, au început să fie înlocuite de orientarea noilor realități economice: promovarea consumului, a timpului liber și a savurării *prezentului*.

Astfel, pe măsură ce cultura a adoptat noile circumstanțe economice și noile condiții de viață, a început să se schimbe și ideologia subiacentă. Convingerea conform căreia munca în sine ar fi o activitate edificatoare, prin care persoana putea atinge împlinirea, și-a pierdut treptat validitatea. Nicio propagandă ideologică nu a reușit să convingă muncitorii din fabrici că munca lor este interesantă, variată, că prin ea își pot dezvolta caracterul și pot atinge culmile fericirii. Preocuparea constantă pentru recompensa extrinsecă a salariului sau a statutului a început să detroneze motivația intrinsecă.

Motivația extrinsecă a început să domine chiar și în cazul unor profesii în care exista motivație intrinsecă.

Etica muncii punea accentul pe recompensele intrinsece ale muncii. Deși uneori promitea că succesul extrinsec va fi o consecință colaterală a beneficiilor intrinsece ale muncii asidue, beneficiile intrinsece erau cele care dețineau înțâietatea. În momentul în care cultura și-a pierdut încrederea în recompensele interioare ale muncii și a început să acorde din ce în ce mai multă atenție motivației extrinsece, soarta eticii muncii a fost pecetluită. Din punct de vedere psihologic, o activitate desfășurată pentru recompense financiare nu are aceeași valoare ca una efectuată pentru beneficii morale sau spirituale sau pentru pura plăcere intrinsecă.

Sinteză finală

Etica muncii a fost încercarea culturii de a transforma munca într-un fundament de valoare, prin evidențierea valorii pozitive a muncii. Această convingere s-a născut din doctrine creștine care susțineau că munca este un bun spiritual, o modalitate prin care persoana putea să se dezvolte din punct de vedere spiritual și nu numai. De asemenea, aceste doctrine creștine au dus la apariția ideii că munca ar fi asociată cu trăsături pozitive stabile.

Declinul influenței creștinătății a privat cultura de baze extrinsece care i-ar fi putut conferi muncii o valoare superioară. Această schimbare a avut loc tocmai în momentul în care Revoluția Industrială necesita mai multă muncă, precum și schimbarea modului în care munca era efectuată. Pe scurt, societatea avea nevoie să își motiveze cumva cetățenii să lucreze, devenind astfel receptivă la abordările care îi atribuiau muncii o valoare morală ridicată. Munca a început să devină din ce în ce mai secularizată, astfel cultura a rupt legătura dintre prestigiul moral al muncii și bazele de valori creștine. În acest fel, cultura a continuat să considere munca un bun pozitiv, cu drepturi depline, indiferent de soarta pe care a avut-o influența creștinismului.

Etica muncii a dat greș, deoarece, treptat, a devenit incompatibilă cu experiența umană actuală. Atunci când experiențele intră în conflict cu un set larg de convingeri, convingerile se reconfigurează (Festinger, 1957). Această tendință este valabilă și în cazul muncii, care în timp s-a modificat semnificativ, ca să fie în consonanță cu comportamentele actuale. Mai precis, etica muncii a generat anumite așteptări care nu au fost satisfăcute în repetate rânduri, ceea ce a condus la discreditarea promisiunilor. Munca era prezentată dintr-o perspectivă în care persoana era implicată în activitatea sa care ducea la un progres semnificativ. Însă, în realitate, acest progres era limitat, iar unele forme de muncă erau de-a dreptul plictisitoare. Etica muncii promova negarea sinelui într-o perioadă în care cultura promova autoexprimarea și

autoîmplinirea. Când economia a schimbat caracteristicile consumului și ale reclamei, nu a mai lăsat loc pentru etica autonegării. Etica muncii favoriza antreprenorul individual, în timp ce majoritatea locurilor de muncă erau cele din marile corporații. Etica muncii a suprapus recompensele intrinsece peste cele extrinsece, într-o manieră nepotrivită din punct de vedere psihologic. În cazurile în care recompensele extrinsece le-au devansat pe cele intrinsece (valabil în majoritatea cazurilor), motivațiile intrinsece au fost discreditate.

Într-un fel, etica muncii comporta o absurditate aproape stânjenitoare. Ea încerca să transforme munca – activitatea instrumentală supremă – într-un fundament de valoare autentică, care să-și servească propriile scopuri. Cu alte cuvinte, dorea transformarea mijloacelor în scopuri în sine.

Singura șansă de supraviețuire a eticii muncii în aceste condiții sociale nefavorabile era încercarea de a deveni un fundament de valoare autentică. Într-o oarecare măsură, abordarea muncii prin prisma carierei conține o variantă revizuită a eticii muncii. Munca este privită cel mai des sub aspectul carierei, ceea ce este destul de interesant și poate să susțină o motivație intrinsecă (cel puțin recompensele pot fi orientate spre sine, reducând astfel șansele pierderii motivației intrinsece; de exemplu, Rosenfeld, Folger și Adelman, 1980). Sinele a devenit un fundament de valoare esențială, iar munca nu mai trebuia să își găsească propria justificare. Munca putea dobândi propria sa valoare din conceptul sinelui.

Carierismul renunță la noțiunea arhaică a eticii muncii privind obligațiile și implicațiile sale în negarea și sacrificiul propriului eu. În cel mai bun caz, autodisciplina este considerată o modalitate provizorie prin care persoana se poate motiva, ca să-și continue activitatea pentru a se pune în valoare și pentru a se bucura de un beneficiu personal pe o perioadă lungă de timp. Însă acesta este un demers pragmatic, cum ar fi, de exemplu, renunțarea la timpul liber în vederea terminării unor sarcini orientate spre atingerea unor scopuri practice. Carierismul reușește să motiveze oamenii să lucreze mult și bine, fără să fie nevoie de predici și de recursul la morală³.

Ce se poate totuși învăța din ascensiunea și declinul eticii muncii? Etica muncii a exagerat atât triumful inițial al culturii asupra naturii, cât și eșecul suprem al acesteia. Cultura poate încerca să se convingă pe ea însăși că un anumit lucru este bun și dezirabil. Succesul poate fi garantat, dacă această încercare este încorporată într-un sistem de credințe suficient de puternic (de la ideologia puritană la practicile de afaceri bazate pe meritocrație). Însă oamenii vor respinge și vor renunța la convingerile care sunt în contradicție cu experiențele lor obișnuite.

Un aspect și mai important îl reprezintă faptul că etica muncii era o soluție timpurie pentru contracararea crizei de valori. După ce creștinismul și-a pierdut vechiul statut, plasându-se acum la periferia vieții obișnuite, oamenii nu au mai avut un sistem suficient de puternic de valori care să le ghideze

activitățile zilnice. În această perioadă, etica muncii a oferit posibilitatea unor valori ferme și stabile, compatibile cu credințele tradiționale, care însă puteau fi adaptate la condițiile erei moderne. Era un soi de experiment ideologic care s-ar putea să fi eșuat doar fiindcă nu se putea sincroniza cu progresul.

Produsul final al eticii muncii este concordant cu direcția pe care a luat-o societatea. Adică sinele a devenit un fundament de valoare care a umplut vidul creat prin erodarea certitudinilor religioase, morale și tradiționale anterioare.

Problema constantă de-a lungul istoriei eticii muncii este reprezentată de baza socială a muncii – adică nevoia de a oferi suficiente justificări, ca să motiveze oamenii să nu abandoneze munca. Trebuia să se muncească, iar un beneficiu egoist nu ar fi fost suficient pentru a motiva oamenii să lucreze sau să își poată considera munca valoroasă. Cele trei etape succesive în istoria eticii muncii au ajuns la aceleași concluzii (că munca este un lucru bun), pornind de la trei fundamente de valoare diferite (adică doctrina creștină, etica muncii și sinele).

În cazurile în care concluzia rămâne neschimbată în ciuda schimbării justificărilor, devine evident faptul că, în principiu, concluzia nu depinde de justificare – din contră, se pare că justificările sunt alese în așa fel încât să se potrivească concluziilor prestabilite. Se pare că societatea modernă trebuie să inducă oamenilor o valoare superioară în ceea ce privește munca, iar etica muncii a fost o încercare de a satisface această nevoie.

Sensurile succesului

În cea mai simplă accepțiune, succesul la locul de muncă se referă la terminarea unei sarcini sau la atingerea unui scop, stabilindu-se astfel o legătură și cu scopurile extrinsece ale muncii. Însă cultura a transformat succesul din simpla îndeplinire a unei sarcini într-un fenomen mult mai complex. Sensurile recente ale succesului implică stima de sine, necesitând uneori justificări, ocazional chiar și promisiunea împlinirii.

Legătura dintre muncă și stima de sine, precum și problema justificării muncii ca atare, își au originea în timpuri străvechi. Munca era asociată de creștinismul timpuriu cu o stimă de sine scăzută, fiind necesară o justificare biblică pentru ca ea să fie considerată necesară. Chiar mai mult, anumite tipuri de muncă purtau conotația stigmatului și a păcatului, fiind percepute ca obstacole în împlinirea spirituală.

Neajunsurile spirituale ale muncii sunt valabile mai ales în cazul *succesului* la locul de muncă. Atâta timp cât nu aducea nicio recompensă materială, creștinismul a conceput ideea de a munci ca exercițiu spiritual sau ca penitență (cum ar fi în cazul pustnicilor care își petreceau zilele mutând

nisipul dintr-o parte a deșertului în cealaltă; Clebsch, 1979). Însă succesul material și mai ales câștigul financiar era asociat cu lăcomia și cu alte păcate similare. Succesul în muncă devenea un impediment pentru șansele de mântuire ale persoanei.

Mai târziu, Biserica a devenit mai blândă față de muncă, deși lăcomia continua să rămână un păcat major. În realitate, desigur, oamenii lucrau pentru bani, ceea ce a forțat cultura să caute timp de mai multe secole o modalitate prin care se putea justifica profitul financiar. De asemenea, cultura se confrunta și cu problema reconcilierii diferențelor dintre stima de sine și muncă. Tradiția disprețului aristocratic pentru muncă a lăsat o moștenire prin care respectul și stima de sine erau incompatibile cu câștigul financiar.

Creșterea mobilității sociale a rezolvat și problema stimei de sine. Avansarea în ierarhia socială a devenit posibilă prin acumularea bogățiilor – multe căsătorii au unit o persoană dintr-o familie nobilă dar săracă lipită pământului cu una care provenea dintr-o familie care s-a îmbogățit peste noapte (vezi Stone, 1977; se asemenea, Sennett, 1974). Avantajele succesului financiar au devenit evidente pentru toată lumea, la fel cum era evidentă și umilirea datorată sărăciei sau falimentului. Profesiile de succes au început să fie asociate cu niveluri ridicate de stimă de sine.

Între timp, abordările protestante și puritane au început să sugereze că Dumnezeu i-ar recompensa pe cei aleși, pe preferații săi, prin succes financiar. În timp, s-a dezvoltat o legătură fondată teologic între prosperitatea financiară dobândită prin muncă și stima de sine. Noua națiune americană a fost profund influențată de aceste abordări, îmbrățișând ideea potrivit căreia cei care aveau succese profesionale erau, într-un fel, persoane mai bune decât cei care eșuau. Per ansamblu, americanii cred și acum în această idee (de exemplu, Newman, 1988).

De la începutul secolului XX, succesul nu a mai însemnat triumful moral al puterii lăuntrice a caracterului asupra adversităților. În schimb, a început să însemne capacitatea de a conviețui și de a colabora eficient cu ceilalți în cadrul unui sistem cooperativ. Astfel, capacitatea de a socializa a devenit cheia succesului. Succesul la locul de muncă reflecta un nivel ridicat de stimă de sine, ceea ce însă nu mai însemna în mod explicit și virtute morală⁴.

Pe scurt, societatea modernă occidentală (mai ales Statele Unite) a acceptat ideea relației dintre succesul profesional și superioritatea personală. Aspectele religioase și morale ale acestei superiorități s-au disipat treptat, mai ales pe măsură ce noile condiții de muncă (cum ar fi cele din organizații mari) au condiționat succesul de abilitățile inter-personale, de loialitate și de alte abilități specifice unui jucător de echipă (vezi Kett, 1977; Rodgers, 1978). De asemenea, printre celelalte calități specifice unei persoane de succes, se numărau diverse abilități, capacitatea de a se descurca, farmecul personal, calitățile de lider etc.

În consecință, putem spune că legătura dintre succesul la locul de muncă și stima de sine s-a consolidat încet, dar într-un ritm constant. Pe de altă parte însă, modul în care se putea justifica succesul și stabili valoarea sa a avut o evoluție mult mai complexă și mai puțin lină, la fel ca modul în care se stabilea legătura dintre împlinire și succes. În momentul în care succesul la locul de muncă și-a pierdut semnificația morală, problema justificării succesului din punct de vedere moral s-a complicat imens.

În cele din urmă, creștinismul a rezolvat o mare parte dintre conflictele care induceau disonanță, mai ales prin schimbarea atitudinii sale față de muncă de la începuturile erei moderne. Munca era o obligație morală, moralitatea fiind un mijloc esențial de împlinire (adică mântuire) și, în anumite abordări, succesul a devenit semnul sprijinului divin bazat pe virtute și calitate individuală. În orice caz, munca asiduă a devenit o obligație morală, iar succesul a devenit acceptabil din punct de vedere moral. Singurul lucru inacceptabil era să lucrezi din greu, mai ales din lăcomie. Un bun creștin nu trebuia să fie ahtiat după succesul financiar.

Din păcate, exact în momentul în care încerca să reconcilieze aceste probleme, creștinismul și-a pierdut influența asupra modului în care oamenii abordau munca. Aceste încercări au lăsat în urmă noțiunea muncii ca obligație morală (adică etica muncii) și o promisiune vagă a împlinirii personale prin sârguință. De asemenea, s-a păstrat și ideea că lăcomia este inacceptabilă. Dilema centrală pe care cultura trebuia să o rezolve în ceea ce privește munca se referă la justificarea câștigului și a profitului personal. Teoriile moderne ale succesului s-au străduit multă vreme să găsească legitimare morală pentru câștigul financiar.

Așa cum am sugerat mai devreme, moralitatea se bazează pe tot ceea ce poate înlesni conviețuirea oamenilor. În cazurile în care munca contribuie la bunăstarea comunității, ea va fi privită ca o activitate morală și dezirabilă; într-adevăr, aceasta a fost și una dintre primele și cele mai importante legitimări ale muncii în creștinism (LeGoff, 1980). Însă competiția economică (deși ar putea promova bunăstarea generală) accentuează acceptiunea succesului individual pe seama celorlalți, încurajând oamenii să facă orice le este util în această întreprindere, chiar dacă aceasta le-ar face rău celorlalți. În primii ani ai capitalismului, această poziție față de succes a fost formulată clar, deoarece incorectitudinea și exploatarea celorlalți a dus la prosperitatea celor care s-au îmbogățit sacrificându-i pe ceilalți. Astfel, competiția economică a devenit o problemă morală, deoarece încuraja oamenii să se îmbogățească pe seama altora.

În consecință, nu este deloc surprinzător că prima încercare majoră de justificare a acestei dorințe problematice din punct de vedere moral a succesului financiar personal a fost tocmai noțiunea de *serviciu* (Huber, 1987; Rodgers, 1978). Această doctrină a reapărut periodic de-a lungul secolului

al 19-lea. Era acceptabil să te îmbogățești atâta timp cât îți foloseai averea în serviciul societății. S-ar putea argumenta că, dacă luăm banii celorlalți, nu îi servim la fel de bine ca în cazul în care îi lăsăm să-și gestioneze banii așa cum doresc ei. Această controversă a fost rezolvată prin noțiunea „administrării financiare” (Huber, 1987; Rodgers, 1978). Conform acestei noțiuni, societatea beneficiază dacă o parte din bogăția națională ar fi dată pe mâna câtorva persoane înțelepte, dedicate bunăstării naționale, fiindcă acestea s-ar putea folosi împreună de bani în folosul bunului public. Conform versiunii mai cinice a acestei teorii, doar o persoană bogată poate fonda o bibliotecă; în schimb, dacă banii săi ar fi dați celor săraci, aceștia i-ar cheltui pe mâncare și pe băutură.

Desigur, este îndoielnic dacă bunăstarea generală a beneficiat într-adevăr de așa-zisa filantropie publică și dacă nu ar fi beneficiat mai mult în cazul în care banii ar fi fost împărțiți în mod egal. Dar acest aspect este irelevant. Ideea centrală este că, de fapt, cultura a încercat să găsească o cale prin care să justifice îmbogățirea personală, iar această credință (indiferent dacă a fost justificată sau nu) a fost o modalitate prin care se putea conferi sens. Inexactitățile acestei convingeri puteau produce în cel mai rău caz simple disonanțe cognitive, care, ulterior, puteau fi rezolvate prin diverse căi.

Una dintre modalitățile principale prin care se poate reduce disonanța cognitivă este adăugarea unor cogniții noi, consonante (Festinger, 1957). În ceea ce privește justificarea adunării banilor, acest lucru s-a realizat prin adăugarea unor noi legături celor dintre virtutea morală și succesul financiar. Virtutea launtrică a început să fie considerată o modalitate viabilă de a atinge succesul; laitmotivul literaturii secolului al XIX-lea era acela că virtutea și caracterul adevărat urmau să fie recompensate prin succes material (de exemplu, Huber, 1987; Rodgers, 1978). De exemplu, romanele lui Horatio Alger ofereau nenumărate variații ale aceleiași teme, în care băiatul sărac dar onest ajunge bogat și prosper datorită virtuților sale.

Totuși, în secolul XX, nevoia justificării succesului material a dispărut din literatura populară de succes (Huber, 1987). Recunoașterea onestă a dorinței de a avea bani a devenit acceptabilă și din ce în ce mai frecventă. Cărțile ofereau din ce în ce mai multe sugestii despre cum să ne îmbogățim și nu prea acordau atenție motivelor pentru care aceste întreprinderi ar fi fost morale.

Una dintre cauzele cele mai importante ale declinului nevoii de a justifica succesul, se datorează transformării sinelui în fundament de valoare. Până când fundamentul de valoare cel mai puternic al culturii a fost creștinismul, succesul material era problematic din perspectiva moralei, deoarece ducea cu gândul la lăcomie și la alte păcate. Imediat ce sinele a fost acceptat ca fundament de valoare, aceste probleme au dispărut. *Desigur* că

persoana tânjește după succes, mai ales de dragul sinelui. Sinele comportă toată valoarea necesară succesului la locul de muncă.

Pe vremuri, o cunoștință de-a mea a dat un interviu pentru poziția de profesor la Universitatea Yale. Prestigiul deosebit de care se bucură o astfel de poziție este contrabalansat într-o oarecare măsură de faptul că această universitate face foarte rar angajări pe durată nelimitată. Din acest motiv, fiecare candidat trebuie să se aștepte la faptul că, la un moment dat, ar putea fi demis foarte elegant, după ce a lucrat mai mulți ani la Yale. Desigur, cei de la Yale doresc să-și angajeze candidații preferați, în ciuda acestor neajunsuri. Șeful catedrei la care a candidat amicul meu și-a exprimat dorința spunând: „Sperăm că vă veți dedica cei mai buni ani din viață în folosul universității noastre”. Prietenul meu s-a întors de la interviu descurajat. Povestind furios evenimentul, a adăugat: „Intenționez să dedic cei mai buni ani din viață *propriei mele persoane*”. Revolta sa, cu care de altfel întregul auditoriu era de acord, reflectă de fapt percepția modernă despre carieră: sinele este fundamentul de valoare primară și ar fi o prostie să ne prefacem că lucrurile ar sta altfel. Succesul își dobândește valoarea mai degrabă din contribuția sa la procesul consolidării sinelui și mai puțin din contribuția sa la dezvoltarea culturii, a generațiilor viitoare sau chiar a universității Yale.

Într-adevăr, a fost nevoie de o serie de artificii teologice pentru a găsi o modalitate prin care câștigul financiar ar putea fi perceput ca o cale de slăvire a divinității. În prezent, este clar că succesul este una dintre cele mai importante modalități prin care sinele poate fi evidențiat. Concluziile uneia dintre cercetările importante din SUA este că sensibilitatea oamenilor față de cerințele impuse la angajare a crescut semnificativ în ultima vreme. Adică, pe măsură ce încerca să se apropie de standardele abilităților ocupaționale, populația a devenit din ce în ce mai conștientă de nivelul competențelor necesare la un anumit loc de muncă (Veroff și colab., 1981, p. 285). Conform concluziei finale a acestei cercetări, „... angajații au început să își perceapă locul de muncă din ce în ce mai frecvent ca o solicitare continuă a propriilor abilități, iar pe ei înșiși ca persoane competente în ceea ce fac” (Veroff și colab., 1981, p. 286). Succesul la locul de muncă este una dintre metodele majore prin care sinele poate ieși în evidență.

Așa cum vom vedea în capitolul următor, transformarea sinelui într-un fundament de valoare a indus câteva conflicte care implică familia și relațiile intime. Deci nu putem spune că acest proces ar fi fost un panaceu pentru rezolvarea tuturor problemelor legate de valoare. Dar, în ceea ce privește munca, sinele a demonstrat că poate deveni un fundament de valoare eficientă, care reușește să găsească rapid și ușor justificări pentru dorința de a avea succes, bani, precum și pentru a justifica sacrificiile necesare atingerii acestor scopuri.

Secolul XX a transformat sinele și într-un model de împlinire (așa cum am discutat în detaliu în capitolul anterior). Mai precis, am reușit să ne convingem pe noi înșine și pe ceilalți că superioritatea personală este o formă de împlinire (de exemplu, Braudy, 1986). Astfel, secolul XX a reușit să răspundă la o altă întrebare problematică până acum, legată de sensul muncii. În secolul al XIX-lea, s-a încercat găsirea unei modalități prin care să se poată menține promisiunea împlinirii prin muncă, dar numai într-un context laic. Una dintre rezolvări se referă la conceptul foarte dezbătut al „succesului adevărat”. S-a considerat că succesul adevărat depășește câștigul financiar și sporește satisfacția și fericirea, uneori fiind însoțit de realizări morale (Huber, 1987).

Noțiunea „succesului adevărat” a fost un fel de promisiune de împlinire personală, devenind astfel vulnerabilă în fața problemelor obișnuite legate de mitul împlinirii (cum am explicat și în capitolul patru). Visul succesului adevărat însemna să atingi un anumit nivel la care poți încheia călătoria. De aici încolo, puteai trăi fericit până la adânci bătrâneți, profitând de fructele extrinsece ale trudei de o viață și bucurându-te de perfecțiunea interioară a caracterului tău. Desigur, în realitate, asemenea vise se dovedesc a fi falsuri, deoarece oamenii nu trăiesc fericiți până la adânci bătrâneți.

Astfel, varianta de „succes adevărat” a mitului împlinirii s-a evaporat din conștiința populară actuală. În prezent, „succesul adevărat” comportă rezonanța unui concept demodat, chiar fals. Importanța recompenselor extrinsece continuă să crească pe zi ce trece. Evaluările au observat că și atitudinea generațiilor anilor '50-'70 a prezentat o înclinație spre recompensa personală prin putere și mai puțin spre o dorință lăuntrică de a munci de dragul muncii. Oamenii au căutat să lucreze mai mult ca să se poată exprima mai bine, să-și dezvolte stima de sine și să-și poată atinge potențialul (Veroff și colab., 1981, pp. 258, 262, 279, 280, 282).

S-ar putea ca motivul acestor schimbări să rezide în faptul că sinele a preluat o parte dintre aceste funcții, devenind o sursă de sens. La urma urmei, munca este unul dintre mijloacele cele mai eficiente prin care persoana își poate demonstra superioritatea, mai ales în momentul actual, în care acest lucru nu mai poate fi atins printr-un arbore genealogic nobil (Baumeister, 1986). Implicarea personală în vederea obținerii unor performanțe ridicate este foarte mare și continuă să crească, mai ales în cazul persoanelor cu niveluri înalte de educație și al celor care își doresc foarte mult să-și atingă potențialul (Veroff și colab., 1981). Pe scurt, promisiunea împlinirii prin muncă poate fi menținută prin folosirea sinelui ca sursă de sens.

Legătura modernă dintre sine și împlinirea prin muncă este foarte complexă. Această complexitate poate fi observată în apariția celebrității ca opus al faimei (vezi Lasch, 1978). Orice persoană care are mult succes la un moment dat se trezește că devine obiectul atenției celorlalți, curiosi să afle

despre caracteristicile sinelui care au contribuit la acest succes, unele aparent irelevante pentru succesul respectiv. Acest interes se datorează faptului că succesul este privit ca produsul și expresia unor particularități ale sinelui. Prin studierea „stilului de viață al celor bogați și celebri” (ca să folosim sloganul foarte popular al emisiunilor TV), oamenii au convingerea că pot afla secretele ascunse cu ajutorul cărora aceste persoane au atins împlinirea. Angajații bârfesc și fac speculații despre președintele companiei. Emisiunile de divertisment gen *talk show* prezintă nenumărate interviuri luate unor oameni celebri din toate domeniile vieții (însă, de cele mai multe ori, aceste emisiuni vizează prezentarea unor actori, actrițe sau sportivi celebri).

Este foarte probabil ca, în prezent, oamenii să creadă că succesul ne îndreptățește să ne considerăm ființe superioare. Noțiunea modernă a succesului la locul de muncă a fost prezentată și ironizată în romanul celebru al lui Tom Wolfe, intitulat „Rugul deșertăciunilor”³, considerat o reprezentare fidelă a anilor '80. Personajul principal al romanului, Sherman McCoy, își dă seama că îi place să se creadă (cu mici ajustări, pe baza a ceea ce a auzit în desenele animate urmărite de fiica lui) Stăpânul Universului. Deși îl stânjenește, această sintagmă îi răsare în minte foarte des, deoarece reflectă surprinzător de bine modul în care el s-a perceput în relație cu lumea: are o carieră strălucită, un statut și o avere pe măsură.

Fără îndoială, succesul în carieră îi ajută pe oameni să se perceapă ca fiind superiori celorlalți. O ilustrare potrivită în acest sens ne este oferită de cea mai recentă grevă din fotbalul profesionist american. Managementul echipei a răspuns la aceste manifestări prin angajarea unor noi jucători care doreau să devină fotbaliști profesioniști. Pentru aceste persoane, asemenea angajări reprezentau o șansă unică în viață. Mulți jucători deveniți astfel profesioniști au trecut ca prin farmec de la sărăcie la faimă și la bogăție. Această caracteristică de basm a fost immortalizată cu ocazia primului meci, când doi dintre jucătorii de rezervă se fotografiau la marginea terenului de fotbal, ca să aibă amintirea primei (și poate singurei) ocazii de a juca în Liga Națională de Fotbal. Între timp, antrenorii și oficialii au încercat să rămână pe poziții, străduindu-se doar să găsească jucători de suplینire care să joace pe teren. La sfârșitul grevei, un jurnalist l-a rugat pe unul dintre antrenori să descrie care a fost diferența dintre jucătorii obișnuiți și cei care au fost selectați să îi înlocuiască. Jurnalistul anticipase un răspuns care ar fi făcut referire la abilități, dăruire sau profesionalism. În schimb, replica rostită fără ezitare a fost: „Ego-ul”.

Desigur, există probleme serioase în ceea ce privește noua versiune a împlinirii prin muncă bazată pe ideea de sine. În cazul în care împlinirea comportă posibilitatea succesului material, oamenii ar putea fi dezamăgiți și deziluzionați după ce își ating scopul. La urma urmei, mitul împlinirii prin

³ În original, *The bonfire of the vanities* (n. tr.).

muncă rămâne un mit, chiar dacă s-a orientat preponderent spre realizarea de sine. Bărbații care ating mult-râvnitul vârf al piramidei succesului trăiesc o stare de dezamăgire și de frustrare, fiindcă în viața lor continuă să apară problemele banale de dinainte (Levinson, 1978). Cei care devin renumiți își vor da seama că viața lor este oarecum scindată, iar povestea vieții lor este distorsionată în așa fel încât să se poată suprapune scenariului și imaginației populației generale (Braudy, 1986). Succesul ieșit din comun se transformă de multe ori într-o povară de așteptări însoțite de responsabilitatea persoanei pentru succesul pe care l-a obținut și pentru capacitatea sa de a-l menține. Din acest motiv, de multe ori, asemenea realizări sunt însoțite de reacții depresive, de tipare autodestructive sau de alte reacții patologice (Berglas, 1986).

Între timp, publicul american dă dovadă de un interes continuu de a afla despre problemele, neajunsurile și greșelile personalităților renumite și de succes. Câteva tabloide le oferă cu regularitate celor avizi de senzational povestiri mai puțin măgulitoare despre vedete (reușind ocazional să scape de procese intentate pentru defăimare). Poveștile despre suicid, divorț și abuz de droguri între vedete au fost întotdeauna foarte populare. Chiar și astăzi, americanii adoră relatările despre problemele, moralitatea îndoielnică sau nefericirea persoanelor de succes. Tendința de a scrie biografii în care personajele sunt prezentate ca niște persoane cu multe defecte a apărut la începutul secolului XX și continuă să prospere (vezi Altick, 1965; conform acestui autor, prima scriere de acest gen a fost cea a lui Strachey, intitulată „Victorienii remarcabili”). În psihologie, o serie de teorii au prezentat persoana de succes ca fiind una motivată de forțe nevrotice sau având o personalitate de tip A (predispus la boli coronariene).

Însă aceste reacții și consecințe reflectă doar prezumțiile subiacente că faima și succesul ar trebui să fie însoțite de împlinire sau cel puțin de satisfacție, adaptare sau mulțumire. În realitate, problemele cu care se confruntă succesul sunt prezentate într-un context nou. În loc de probleme morale, succesul devine o amenințare pentru sine, cum ar fi stresul, nevrozele și pierderea intimității. Astfel, sinele este fundamentul de valoare principală folosită pentru justificarea succesului modern, iar costurile și beneficiile succesului sunt evaluate în funcție de ceea ce face succesul cu sau pentru sine.

Concluzie

Din investigarea modului în care Occidentul privește succesul la locul de muncă se pot extrage trei concluzii. În primul rând, Antichitatea a avut păreri negative sau ambivalente despre succesul în muncă. Aceste neajunsuri au fost însă rezolvate în timp. În lumea modernă, succesul de la locul de muncă oferă un fundament extrem de puternic (chiar esențială) pentru

dezvoltarea unei stime de sine pozitive. În al doilea rând, dorința obținerii succesului financiar are un istoric lung de probleme legate de valorile și justificările morale; aceste probleme, însă, par să se fi rezolvat. Probabil că modul în care modernitatea se bazează pe sine ca fundament de valoare a facilitat rezolvarea acestor probleme. Câștigul financiar, obținerea faimei și a prestigiului sunt compatibile cu modul de percepere a sinelui ca o sursă fermă de valoare.

În al treilea rând, succesul a avut o legătură lungă și ambivalentă cu împlinirea. La începuturi, Creștinismul a condamnat mai multe forme de muncă (precum și dorințe) ca fiind dăunătoare pentru mântuirea persoanei, mântuirea fiind modelul principal al împlinirii. Convingerile creștine ulterioare au transformat aceste atitudini și au început să considere succesul în muncă semnul grației divine. În prezent, succesul pare să se fi lepădat de tot de conotațiile sale religioase. Succesul la locul de muncă promite împlinirea de sine, deși succesul material pare să nu îndeplinească toate promisiunile făcute.

Astfel, sensurile moderne ale succesului pot fi regăsite în contextul carierismului și al sinelui. Sarcina centrală a carierei este aceea de a valida și pune în valoare eul individual, prin câștigarea premiilor, obținerea promovărilor, creșterea salariului și așa mai departe. Îngrijorarea principală nu se referă la plăcerea produsă de munca *per se*, ci la modul în care rezultatele muncii se răsfrâng asupra sinelui. Putem spune din nou că munca este o cale prin care sinele poate fi perfecționat, dar nu prin intervenție divină sau prin dezvoltarea caracterului, ci mai degrabă prin asigurarea renumelui, faimei, respectului, averii, puterii, recunoașterii pentru munca depusă. Mecanismul subiacent nu este efectul direct al muncii asupra noastră, ci relația este mediată de modul în care ceilalți percep munca noastră și de felul în care reacționează față de ea.

În consecință, mitul împlinirii s-a centrat asupra succesului material, însă acest lucru nu i-a scăzut deloc din nimbul mitic. Mai precis, odiseea pentru faimă și bogății ar mai putea deține promisiunea magică a unei vieți fericite până la adânci bătrâneți, dar nu există garanții că faima și averea ar putea induce stări permanente de beatitudine. Falsa permanență rămâne astfel un aspect central al mitului împlinirii, iar acesta cuprinde fără îndoială și promisiunea împlinirii prin succesul la locul de muncă.

Rezumat și concluzii: Munca în viața modernă

Încă de la începuturi, adaptarea culturală a muncii a fost afectată de o serie de probleme majore. Putem anticipa că aceste probleme vor reveni pe măsură ce definiția culturală a muncii continuă să se schimbe și să se dezvolte.

Majoritatea sensurilor muncii (atât în societatea modernă, cât și de-a lungul diverselor perioade istorice) se concentrează asupra scopurilor extrinsece. Munca se naște din nevoia naturală de a efectua diverse activități care nu sunt inerent plăcute, dar care sunt necesare pentru supraviețuire și asigurarea confortului. Aceste scopuri extrinsece, de termen scurt, sunt motivul pentru care oamenii trebuie să lucreze.

În cele mai multe cazuri, munca îi oferă celui care o efectuează un anumit nivel de eficacitate. Astfel, munca este de cele mai multe ori o cale foarte eficientă de satisfacere a nevoii de eficacitate. În mod evident, unele profesii oferă o percepție mai profundă a eficacității decât altele. Meseriașii iscusiți, muzicienii și alți profesioniști pot simți frecvent efectul extraordinar pe care îl exercită asupra celorlalți datorită abilităților lor specifice, ieșite din comun. Spre deosebire de aceștia, persoanele care suferă de burn-out, cum ar fi profesorii din școlile publice sau asistenții sociali, adesea se îndepărtează de ceilalți, mai ales atunci când au impresia că ceea ce fac nu are niciun rost (vezi Cherniss, 1980).

Accepțiunea potrivit căreia munca ar fi doar o modalitate prin care persoana își poate câștiga mijloacele necesare traiului (adică, munca = ocupație) este cea mai apropiată de accepțiunea și evoluția naturală a muncii, având o influență puternică și azi. În speță, clasele inferioare (Rubin, 1976) și persoanele cu niveluri reduse de educație (Veroff și colab., 1981) tind să considere munca mai ales ca mijloc prin care își pot întreține familia sau pot îmbunătăți diverse aspecte plăcute ale vieții lor.

O vreme, cultura a încercat să promoveze munca în lumina chemării – cu alte cuvinte, ca pe un produs al unui destin special creat de o potrivire între natura lăuntrică a persoanei și circumstanțe exterioare (cum ar fi diverse oportunități sau porunci divine). Deși religia nu mai este aspectul principal care determină alegerea vocațională, noțiunea chemării a supraviețuit în sensul în care individul este îndemnat să-și cultive talentele și abilitățile deosebite. Obligația față de propria persoană pare să fi înlocuit datoria față de Dumnezeu (sursa obligației persoanei de a-și urma chemarea). Totuși, aceasta este într-un fel o formă degradată a conceptului de chemare. Fără doar și poate, există și astăzi persoane care simt o chemare spre o carieră în care își pot ajuta semenii, pot contribui la progresul social prin cercetare științifică, politică, serviciu militar sau religios. Însă, în multe cazuri, acest sens al chemării pare să se fi amestecat cu cel al carierei.

Abordarea muncii prin prisma carierei pare să predomină în zilele noastre, în cazul claselor de mijloc sau al celor dominante, mai ales pentru persoanele cu un nivel mai ridicat de educație. Cariera devine astfel reprezentarea exterioară a succesului, a realizărilor și a statutului asociat cu munca persoanei. Ca urmare, cariera reușește să devină o sursă importantă pentru stima de sine, fiind foarte potrivită unei societăți care accentuează

urmărirea intereselor proprii și cultivarea identității personale. Mai precis, societatea modernă se potrivește excelent cu această abordare, deoarece a ajuns să accepte existența unei legături pozitive puternice între muncă și stima de sine. Astfel, șomajul devine un factor extrem de amenințător pentru stima de sine, deoarece succesul la locul de muncă este aspectul care îi conferă persoanei prestigiu și stimă de sine (de exemplu, Newman, 1988).

Societatea are nevoie de oameni care lucrează, deși nu este absolut necesar ca toți cetățenii să lucreze. În civilizațiile timpurii, datorită faptului că activitatea era prea puțin dorită, munca era delegată membrilor straturilor inferioare ale societății, mai ales sclavilor și țăranilor. Însă, în societățile moderne, industriale, munca nu putea fi lăsată doar pe seama celor din clasele inferioare – majoritatea oamenilor trebuiau să lucreze. Din acest motiv, societatea a fost nevoită să rezolve problema prin care le putea oferi oamenilor motivația necesară pentru a lucra peste limita minimă prin care își puteau asigura supraviețuirea. În lipsa acestor motivații, oamenii s-ar fi opus noilor cerințe de a se obișnui cu ideea orelor de lucru suplimentare. Majoritatea ar fi preferat să trăiască aidoma boșimanilor⁴, lucrând doar câteva ore pe zi (Harris, 1978).

Motivația a fost completată prin adăugarea unor justificări pozitive și a unor stimulente financiare. Probabil că cele din urmă au un efect imediat – oamenii muncesc asiduu ca să câștige bani și alte recompense care însoțesc succesul. Din păcate, acest tip de motivație îi ridică societății o altă problemă, deoarece induce competiția între indivizi, ceea ce poate duce la abuzuri, la exploatarea celui alt și la alte tipare antisociale.

Cultura a făcut mai multe experimente pentru identificarea modului cel mai potrivit în care munca poate fi abordată ca fundament de valoare – adică un bun suprem cu drepturi depline. Etica muncii a prosperat timp de aproximativ un secol și jumătate, după care și-a pierdut efectul (vezi Rodgers, 1978). Etica muncii a fost sortită eșecului din cauza contradicțiilor interne și a incompatibilității sale cu noile caracteristici ale muncii moderne.

Creștinismul a condamnat timp îndelungat motivațiile muncii care erau orientate către împlinirea sinelui. Însă, odată cu declinul Creștinismului, sinele și-a dobândit rolul de fundament al valorii, rezolvându-se astfel o serie de dileme ideologice și psihologice legate de muncă. În cazurile în care sinele este un fundament al valorii, motivațiile muncii orientate spre împlinirea sinelui devin acceptabile în totalitate. Astfel, s-a ajuns să se considere că munca are o valoare pozitivă, deoarece ea a devenit o modalitate prin care sinele poate fi exprimat, dovedit, cultivat și pus în valoare. Munca oferă atât autorealizare (împlinire), cât și prestigiu și a stimă (valoare a propriei persoane), păstrând și trăsătura sacră a unei datorii supreme (valoarea).

⁴ Boșimani = trib nomad din deșertul Kalahari (sud-vestul Africii) (n. tr.).

Problema cu care se confruntă munca astăzi (ca și în cazul majorității promisiunilor de natură laică ale împlinirii) este că nu poate oferi tot ceea ce oamenii se așteaptă să primească. În momentul în care este pusă la încercare, ca mit al împlinirii, munca nu reușește să se ridice la nivelul așteptărilor. Indiferent dacă scopul este obținerea unei promovări, a unui câștig financiar sau a faimei, în momentul în care se obține oricare dintre acestea, persoana va înțelege că împlinirea este temporară. Astfel, falsa permanență a promisiunii împlinirii este expusă eșecului. Accentul pus pe satisfacțiile intrinsece (adică să îți placă ceea ce faci) a devenit o soluție destul de nepotrivită, deoarece munca nu este în realitate atât de interesantă sau de satisfăcătoare, precum ne promite cultura. Într-adevăr, în ultimele decenii această percepție a devenit din ce în ce mai acută, studiile reflectând o reticență evidentă a oamenilor în a-și caracteriza munca ca fiind interesantă în sine (Veroff și colab., 1981).

Totuși, omul a fost multă vreme rezervat în a recunoaște public că își consideră munca plictisitoare, apăsătoare și nesatisfăcătoare. Astăzi, cei mai mulți se descurcă repede și găsesc diverse forme de satisfacție în muncă, prin contacte sau rețele sociale, prin dezvoltarea sentimentului de realizare, prin structuri ludice care transformă munca într-o activitate captivantă sau prin exercițiul puterii. Majoritatea spun că ar continua să lucreze chiar și în cazul în care ar fi destul de bogați, încât să nu depindă financiar de nimeni. Însă cei mai mulți susțin că, dacă ar avea posibilitatea, și-ar schimba munca și ar alege ceva nou, total diferit (Argyle, 1987). Unele aspecte ale muncii lor le sunt pe plac și le place munca în general, însă ceea ce fac în prezent li se pare destul de departe de munca ideală.

Locul central ocupat de sine ca fundament de valoare îi motivează pe oameni să lucreze asiduu, mai ales în profesiile orientate spre carieră. Sacrificiile și străduința sunt justificate pe deplin, fiind considerate obligații față de realizarea sinelui. Un alt fundament de valoare care are un impact deosebit asupra muncii este familia (abordată în detaliu în capitolul următor). După ce ne căsătorim și avem copii, atitudinea noastră față de muncă se schimbă (de exemplu, favorizăm mai mult siguranța și venitul), efortul susținut și toleranța în fața nemulțumirilor fiind astfel justificate (Veroff și colab., 1981).

Însă, în cazul în care cultura s-ar schimba în așa fel încât sinele să nu mai fie un fundament al valorii – la urma urmei, acest lucru este destul de recent și de neobișnuit –, întreaga construcție clădită în jurul justificării muncii s-ar clătina serios. Acceptarea sacrificiilor, dăruirea pentru carieră și așa mai departe ar avea de suferit, dacă lumea ar înceta să considere munca un mijloc de exprimare și dezvoltare a sinelui. Munca privită ca ocupație ar fi din nou cea mai răspândită atitudine. În lipsa importanței pe care cultura o acordă sinelui, ar fi nevoie de alte valori puternice, pentru a putea justifica urmărirea interesului propriu și pentru a insufla dorința de a munci. Recenta cădere

a regimului comunist din Europa de Est sugerează că bunăstarea colectivă nu este o sursă de motivație la fel de puternică ca stimulentele financiare individuale. În lumea modernă, dorința de a beneficia de pe urma sinelui și de a-l elogia pare să fie motivul cele mai eficient pentru a determina pe cineva să lucreze asiduu.

Notă

1. Într-adevăr, pierderea locului de muncă amenință valoarea propriei persoane în toate clasele sociale. Astfel, deținerea unui loc de muncă devine o parte vitală a valorii propriei persoane pe întreaga axă socio-economică. Singurul motiv pentru care clasele manageriale și profesionale nu pun un accent atât de mare pe deținerea unui loc de muncă este fiindcă îl consideră un loc sigur – în afara cazurilor în care îl pierd; vezi Newman, 1988.
2. Se bazează pe contribuția lui Max Webber. Pentru o abordare recentă a acestei probleme specifice vezi Weintraub, 1978.
3. Ca să fim siguri, atitudinile carieriste față de muncă adesea lipsesc din perspectiva claselor sociale inferioare sau a clasei „muncitoare” (de exemplu, Rubin, 1976; Miller, 1981). În aceste cazuri, etica muncii nu are prea multe de făcut în afară de validarea stimei de sine a persoanelor care lucrează.
4. Din cauza discriminării sexuale în angajare, exista o perioadă în care valoarea personală a femeilor a fost evaluată mai degrabă pe baza succesului avut de soț la locul de muncă și nu pe a celui individual.

Dragoste pasională, binecuvântare domestică

Una dintre deciziile cele mai dificile ale secolului XX a fost cea luată de Regele Edward al VIII-lea al Regatului Unit. Fiind cel mai mare dintre fii, pe baza dreptului primului născut, Edward urma să devină într-o bună zi regele Angliei. După moartea tatălui său survenită în 1936, tânărul prinț a urcat pe tron. Însă, obligațiile regale erau în contradicție cu dorințele inimii sale, Edward dorind să se căsătorească cu femeia pe care o iubea – o femeie divorțată din Baltimore, fără nicio urmă de sânge albastru (deci inacceptabilă pentru poziția de viitoare regină). În cele din urmă, Edward și-a dat seama că, în ciuda faptului că este rege, nu poate avea ceea ce își dorește cel mai mult. Printr-o decizie care a devenit simbolică pentru zilele moderne, el a ales iubirea. La mai puțin de un an după ce și-a luat locul pe tron, Edward a abdicat, iar șase luni mai târziu s-a căsătorit cu femeia iubită.

Alegerea lui Edward reflectă importanța acordată iubirii în sensurile moderne ale vieții. Dacă ar fi fost o simplă satisfacere a unei dorințe personale, probabil că Edward ar fi reușit să depășească momentul, deoarece membrii familiei regale britanice învață foarte devreme să se conformeze cu imaginea pe care lumea se așteaptă să o afișeze. Cu toate acestea, oamenii au ajuns să creadă că relațiile lor amoroase reușesc să confere sens, scop și valoare vieții, într-un mod care nu poate fi înlocuit cu nimic altceva. Oamenii nu sunt dispuși să trăiască fără dragoste, uneori chiar refuză să caute o persoană-surogat prin care ar putea compensa dragostea adevărată. Dacă logodnica lui Edward ar fi murit în urma unui accident, probabil că tânărul rege ar fi rămas pe tron și cu timpul s-ar fi îndrăgostit de o altă femeie. Dar, ca de obicei, oamenii refuză să accepte ideea conform căreia sursele sensului vieții lor ar putea fi înlocuite cu altceva. Edward trebuia să se căsătorească cu femeia iubită și nu cu altcineva.

În acest capitol, vom examina două surse ale sensului vieții care sunt legate una de cealaltă – dragostea și legăturile de familie. Dragostea și familia, la fel ca munca, pot fi foarte diferite în funcție de modul în care le definește cultura. De exemplu, în societatea modernă căsătoriile se încheie în mare parte din dragoste și ne așteptăm ca fiecare părinte să își iubească copilul, dar acest lucru nu este general valabil. În alte culturi, în alte vremuri, dragostea era un criteriu minor, chiar irelevant într-o căsnicie (Shorter, 1975; Stone, 1977). De asemenea, există destul de multe controverse privind calitatea atașamentului dintre părinți și copii în trecut (vezi, de exemplu, Ariès, 1962; Hunt, 1970; Stone, 1977).

Nevoia de apartenență este destul de frecvent întâlnită în dragoste și în viața de familie. Oamenii au o dorință profundă, adânc înrădăcinată de a forma și întreține relații sociale (vezi Bowlby, 1969, 1973; de asemenea, Baumeister și Tice, 1990; Hogan, 1983; Shaver, Hazan și Bradshaw, 1988). Legăturile familiale se numără printre cele mai timpurii și cele mai larg recunoscute și durabile legături sociale, iar iubirea creează legături extrem de puternice. Dacă există într-adevăr o bază naturală pentru nevoia de a aparține cuiva, atunci nici imboldul spre dragoste și nici atașamentul familial nu sunt invenții culturale sau produse ale sensului. Cu toate acestea, cultura a atribuit un sens deosebit de important nevoilor înnăscute, iar definițiile formulate de diverse culturi le-au influențat și le-au modificat considerabil.

Mai mult, chiar dacă natura ne-a înzestrat cu nevoia de a aparține cuiva, dragostea și familia sunt modalități extrem de eficiente de satisfacere a acestor nevoi de sens. Într-un studiu important care investiga aspectele semnificative ale vieții, procentul cel mai ridicat, 89%, l-au obținut relațiile interpersonale ca sursă vitală a existenței (Klinger, 1977). De asemenea, studii similare au evidențiat că rolurile legate de familie sunt cele mai apropiate de noțiunea de „nucleu al sinelui”, mai apropiate chiar decât munca (căsătoria situându-se mai aproape de nucleu decât filiația) (Veroff și colab., 1981, p. 155).

Dovezi suplimentare privind puterea acestor legături în construcția sensului ne sunt oferite de studii care investighează femeii diagnosticate cu cancer mamar. Aceste persoane sunt adesea nevoite să își reevalueze prioritățile și, de cele mai multe ori, ajung la concluzia că cel mai important aspect al vieții lor este familia (Taylor, 1983; Taylor, Lichtman și Wood, 1984). Influențată de intervievarea mai multor zeci de paciente diagnosticate cu cancer mamar, una dintre cercetătoare a ajuns să își modifice drastic planurile de viață, hotărând să-și întemeieze o familie și să aibă copii!

Dragostea și familia par investite cu o valoare pozitivă în majoritatea culturilor. Societatea occidentală modernă pare să fie cu precădere înclinată în această direcție. Decizia regelui Edward al Angliei, de exemplu, ar fi fost puțin probabilă și poate chiar de neconceput în alte timpuri - dar în era

modernă, atât dragostea, cât și familia au fost ridicate la rangul de fundamente majore de valoare. Această schimbare se datorează în mare măsură crizei de valori, adică, în absența unor surse importante de valoare, dragostea și familia au devenit din ce în ce mai importante. Acest fenomen este consonant cu tendința noilor generații de a investi și de a acorda importanță sporită relațiilor intime (Veroff și colab., 1981, p. 103, 113). Dragostea și familia au devenit astfel priorități și valori importante în viața modernă, similar sinelui și identității.

Bazele transformării dragostei și a familiei în fundamente majore de valoare au fost puse cu mult timp în urmă. Creștinismul a atribuit o importanță crucială capacității umane de a iubi, deși doctrinele creștine au stabilit repere clare de departajare între dragostea sfântă, spirituală și dragostea carnală, pasională, cea din urmă fiind aproape mereu dezaprobată. Într-adevăr, creștinismul este uneori caracterizat ca fiind „religia iubirii”, datorită importanței teologice acordate dragostei (mai ales dragostea lui Dumnezeu față de omenire și îndemnul lui Iisus privind iubirea aproapelui). În același timp și familia a fost investită cu o valoare deosebită de-a lungul istoriei, iar importanța ei s-a manifestat uneori sub forma obligației față de neam.

Când, în capitolul trei, am descris nevoia de sens, am subliniat că împlinirea este un scop care deseori este legat și de valori. Atât valorile, cât și împlinirile abordează (prin modalități diferite) noțiunea unui bine absolut și de necontestat: valorile postulează un bine moral suprem, în timp ce împlinirea implică un bine suprem subiectiv (adică, o aproximare a plăcerii). Dragostea și familia subliniază importanța legăturii dintre valori și împlinire, deoarece ambele oferă sentimente puternice de plăcere și au ajuns să întruchipeze idealul modern al împlinirii. O viață privată de dragoste sau de familie este considerată o viață privată de realizări importante (de exemplu, Blake, 1979; Hoffman și Manis, 1979; Lawson, 1988; Macfarlane, 1986).

Convingerea potrivit căreia legăturile de familie ar fi o sursă importantă de împlinire în viață este recentă atât din punct de vedere istoric, cât și cultural. Ea pare să depindă de modul în care este organizată viața de familie și de modul în care sunt înțelese scopurile în cadrul familiei. După analiza și sinteza dovezilor istorice și transculturale, un cercetător a ajuns la concluzia că, în majoritatea societăților, legătura cea mai strânsă în cadrul familiei este aceea dintre părinți și copii (Macfarlane, 1986). În aceste societăți, funcțiile economice și politice ale familiei sunt cele care domină celelalte funcții. Însă, în Occidentul modern, legătura principală în cadrul familiei este cea dintre soț și soție. Chiar mai mult, societățile occidentale moderne consideră că scopul familiei constă mai degrabă în crearea intimității, a exprimării de sine și a comunicării și mai puțin în funcțiile economice și politice¹.

Astfel, dragostea și familia nu sunt constructe omogene, monolitice, ci comportă o serie de sensuri posibile foarte diferite. Ca să înțelegem modul în care dragostea și familia pot da sens vieții, este necesar să le examinăm pe fiecare în parte. Să începem cu dragostea.

Sensurile iubirii

Nu toate iubirile sunt la fel. Cultura folosește termenul de „iubire” pentru a se referi la diverse tipuri de legături sociale pozitive care pot fi foarte diferite. Acel „Te iubesc” rostit din obligație la telefon de Ziua Mamei nu se poate compara cu multitudinea de sentimente, atitudini și comportamente din „Te iubesc”-ul șoptit în frenezia seducerii.

Cu toate acestea, însă, cultura a înțeles destul de târziu faptul că termenul de iubire (dragoste) se poate referi la o serie de lucruri uneori total diferite, chiar fără nicio legătură între ele. Prezența unui singur termen, atotcuprinzător, indică convingerea existenței mitului sensului suprem. Adică, potrivit unei prezumții implicite, ar exista un nivel ultim și fundamental la care diferitele forme ale iubirii ar avea un aspect comun, central și esențial.

În plus, iluzia că dragostea ar fi un concept omogen crește puterea latentă a iubirii ca fundament al valorii. Acest lucru extinde scopul iubirii, prin aplicarea acesteia unei largi varietăți de fenomene. Cei care suferă de boli terminale, cei care s-au înstrăinat, cei excitați sexual, jalnicii însingurați și cei care au pierdut recent pe cineva drag ar putea spune că, dacă ar găsi dragostea, asta i-ar ajuta să depășească suferința. Însă, deși termenul este același, este foarte probabil ca dragostea despre care vorbesc să fie diferită în fiecare caz în parte.

Câteva analize factoriale riguroase, efectuate recent asupra relațiilor interumane (Sternberg, 1986; Sternberg și Grajek, 1984), au identificat trei categorii (sau dimensiuni) mari ale iubirii. Baza empirică solidă a acestei teorii a iubirii dovedește un progres semnificativ față de abordările anterioare, care stabileau diferențe între dragostea dintre amici și cea pasională (de exemplu, Walster și Walster, 1978; vezi Shaver și colab., 1988). Această abordare mai recentă, formulată de Robert Sternberg, stabilește diferențele dintre trei aspecte ale „triunghiului” iubirii, și anume: pasiunea, intimitatea și angajamentul.

Pasiunea se referă la sentimentele puternice care caracterizează relațiile romantice, atracția fizică și sexualitatea. Acest tip de dragoste este cea popularizată în filme și romane. Ar putea fi considerată o formă modificată de conștiință, deoarece, în cea mai mare parte a timpului, avem sentimente diferite care modifică modul în care percepem lumea. Deși partea pasiunii care este legată de sens nu ar trebui desconsiderată, pasiunea este puternic

înrădăcinată în procesele atracției fizice. Într-adevăr, în fazele de început ale dragostei, atracția fizică pare să fie elementul esențial al relației. Predictorul principal al satisfacției și al plăcerii la primele întâlniri, de exemplu, este atracția fizică sau sexuală (Walster, Aronson, Abrahams și Rottman, 1996).

Durata iubirii pasionale este de obicei scurtă, ceea ce este caracteristic și proceselor de activare și stărilor modificate de conștiință. Pasiunea se poate dezvolta mult mai repede decât intimitatea emoțională sau angajamentul. Pasiunea apare repede, dar și dispare mai repede decât celelalte forme ale iubirii. Studiile arată, de exemplu, că frecvența contactelor sexuale atinge punctul culminant în fazele inițiale ale relației și începe să scadă treptat pe măsură ce relația înaintează (Greenblatt, 1983).

Astfel, pasiunea este un aspect central în relațiile romantice de durată scurtă, dar devine un aspect minor în relațiile de durată lungă. Sensul poate fi suprapus iubirii pasionale, însă pasiunea devine foarte rar subiectul controlului conștient. Din acest motiv, sensul este extrem de util când cineva vrea să țină pasiunea sub control (spre deosebire de sporirea, generarea sau canalizarea ei).

A doua dimensiune a iubirii este intimitatea. Potrivit lui Sternberg, intimitatea este „nucleul de bază” al tuturor relațiilor de iubire – dintre părinți, iubiți, copii, prieteni. Intimitatea se referă la sentimentul de apropiere, la legătura dintre oameni. Căldura intimității este adesea prezentată ca opusul flăcării pasiunii. În primele etape ale unei relații, intimitatea se dezvoltă treptat, ceea ce duce la instalarea unor stări afective puternice, care (împreună cu pasiunea) îi conferă relației romantice farmec și fascinație. Totuși, la un moment dat, după ce partenerii au aflat cam tot ce se poate afla unul despre celălalt, intimitatea atinge un nivel de constanță.

Acest lucru nu este echivalent cu declinul pasiunii. Intimitatea poate rămâne puternică și pe măsură ce cuplul acumulează din ce în ce mai multe experiențe comune, ea poate chiar spori treptat. Cu toate acestea, însă, *sporirea* intimității ar putea fi întreruptă de faptul că partenerii devin mai puțin interesați, se cunosc deja foarte bine și pot prezice cu o precizie considerabilă reacțiile celuilalt. Intimitatea ar putea indica un efect al nivelului de adaptare, adică ceva similar fenomenului în care persoana se poate obișnui cu un nivel de intimitate și ajunge să aibă reacții emoționale doar în cazurile în care nivelul intimității crește (sau scade).

Deoarece emoțiile devin mai puțin evidente în viața cotidiană, cuplul ar putea să nu observe cât de intensă este legătura de atașament dintre ei – tipar pe care Sternberg îl denumeste „intimitate latentă”. Ca urmare, când apare amenințarea separării, partenerii ar putea fi surprinși de intensitatea emoțiilor pe care le trăiesc, deoarece probabil abia atunci înțeleg cât de puternică este legătura dintre ei.

A treia formă a iubirii implică decizie și angajament; în acest caz, sensul ajunge să domine firea și propensiunea persoanei. Conceptul căsătoriei reflectă ideea că persoana poate promite dragoste eternă pe baza unei decizii conștiente, voite. Decizia și angajamentul ar putea fi aspecte minore, chiar irelevante în legăturile de durată scurtă, dar adesea ele pot avea un rol crucial în legăturile de lungă durată. Într-adevăr, angajamentul i-ar putea fi de folos cuplului pentru a rezista în perioade dificile și conflictuale.

Pasiunea, intimitatea și angajamentul pot fi considerate elementele de bază ale iubirii. Teoria lui Sternberg nu susține că aceste elemente s-ar exclude reciproc. Mai degrabă, am putea spune că fiecare dragoste combină cele trei elemente în proporții diferite. În plus, cultura își impune standardele, principiile și definițiile care pot afecta considerabil traiectoria și trăirea iubirii. Motivul pentru care cultura afectează în asemenea măsură iubirea este nevoia de a rezolva în acest mod o serie de probleme sociale, asociate cu iubirea și mai ales cu dragostea trupească.

Sexul ca problemă socială

De ce i-ar atribui cultura sens iubirii? Din mai multe motive. Legăturile sociale formate prin iubire sunt o modalitate extrem de eficientă pentru a cimenta legătura dintre membrii unui grup (vezi Freud, 1930), iar gelozia și conflictele ar putea avea efecte negative, de dizolvare a unor asemenea legături. Ca să poată gestiona într-o oarecare măsură modul în care conviețuiesc oamenii, cultura ar trebui să dețină un oarecare control asupra modului în care se dezvoltă iubirea. În mod particular, acest lucru se referă mai ales la dragostea carnală, care poate crea o serie de obstacole în funcționarea eficientă a societății.

Sexul nu este identic cu dragostea pasională, însă de multe ori apar simultan și au o traiectorie asemănătoare. Sexul poate fi considerat expresia comportamentală a pasiunii. Culturii îi este mult mai ușor să controleze reacțiile manifeste decât trăirile subiective ale oamenilor. Din acest motiv, sexul ar putea fi una dintre modalitățile cele mai accesibile prin care cultura poate imprima sens iubirii. Multe dintre probleme sociale cele mai grave asociate cu iubirea sunt cauzate de exprimări comportamentale (adică de sex) și nu de stări afective intime.

Un alt motiv pentru care cultura se concentrează mai degrabă pe sex și mai puțin asupra iubirii, este acela că sexul poate fi supus mai ușor controlului conștient. Latura emoțională a iubirii nu poate fi controlată conștient. Din acest motiv, indiferent de sensurile pe care cultura i le atribuie, aceste semnificații nu pot controla emoțiile în mod direct. Nu îți poți impune să iubești pe cineva sau să nu mai iubești. Dar poți decide dacă vei avea o

relație sexuală cu o persoană sau nu. Deși atracția sexuală în sine nu poate fi controlată voluntar (vezi Masters și Johnson, 1970), persoana poate decide dacă va da curs atracției sau nu.

Majoritatea societăților dețin câteva reguli foarte clare legate de comportamentul sexual, cel puțin în ceea ce privește partenerul potrivit sau nepotrivit. Aceste reguli diferă din punctul de vedere al toleranței, existând o serie de gradații fine în descrierea activităților acceptabile pentru un anumit cuplu. O oarecare formă de conviețuire de lungă durată poate fi întâlnită în majoritatea culturilor. În unele culturi, persoanele singure, care nu trăiesc în cuplu, trebuie să trăiască în celibat, în timp ce, în alte culturi, libertatea lor de acțiune nu este atât de restrânsă. Monogamia este probabil cea mai frecventă formă de conviețuire, poligamia (un soț cu mai multe soții) fiind pe locul al doilea, iar poliandria (o soție cu mai mulți soți) destul de rar întâlnită. Odată ce o persoană s-a căsătorit, activitățile sale sexuale în afara căsniciei sunt destul de limitate, deși, în multe culturi, escapadele extraconjugale sunt permise (mai mult sau mai puțin explicit) (de exemplu, Tannahill, 1980).

Raportul dintre sexe este un determinant major al modului în care cultura va gestiona problema sexualității. În unele culturi de exemplu, numărul femeilor este mult mai mic decât cel al bărbaților, fie ca rezultat al infanticidului selectiv (frecvent întâlnit în Antichitate) sau din cauza emigrării disproporționate (fenomen specific, de exemplu, Americii coloniale sau zonelor de frontieră). În cazurile în care numărul bărbaților îl depășește pe cel al femeilor, doamnele devin bunuri de valoare, iar libertatea lor sexuală este limitată serios. Însă, în unele societăți cum ar fi Statele Unite, în momentul actual, numărul femeilor este mai mare decât cel al bărbaților. În asemenea situații, etica sexualității devine mult mai laxă. Contactele sexuale pre sau extramaritale sunt mai frecvente și mai acceptate și așa mai departe. Pe scurt, cu cât unui bărbat îi revin mai multe femei (statistic vorbind), cu atât societatea devine mai permisivă față de comportamentele sexuale (Guttentag și Secord, 1983).

Fidelitatea și infidelitatea față de soț/soție reprezintă de mult timp o problemă majoră cu implicații semnificative pentru stima de sine. La începuturile modernității, în Anglia de exemplu, cea mai mare dezonoare pentru o femeie era să fie considerată infidelă soțului, iar pentru un bărbat al doilea ultraj major era să fie considerat un încornorat (ofensa cea mai gravă era să fie considerat mincinos) (Stone, 1977, p. 316). Infidelitatea dintre soți are deci implicații importante în ceea ce privește cel puțin una dintre nevoile de sens.

S-a observat că și în cazul unor specii inferioare de animale există posesivitate sexuală. Dacă acest lucru se verifică și în realitate, atunci ar fi destul de dificil să combatem ideea (susținută de mai mulți teoreticieni) că, în cazul ființelor umane, aspectul financiar ar fi cel care primează în alegerea

partenerului de viață. Gelozia și posesivitatea ar putea proveni din nevoi înnăscute.

Dacă posesivitatea sexuală s-ar baza pe nevoile înnăscute, atunci ar trebui să fie universală, să existe în toate culturile. Unii cercetători au susținut că în unele societăți nu există gelozia maritală. Cercetările ulterioare acestor teze au evidențiat existența geloziei chiar și în aceste societăți (doar limitele, tiparele și regulile erau diferite). Cercetătorul în cauză și-a rectificat ulterior poziția, susținând că un anumit nivel de gelozie maritală pare să existe în toate societățile cunoscute (Reiss, 1986, p. 236). Motivele economice și financiare le-ar putea modifica într-o oarecare măsură, dar tendința de bază este înnăscută.

Importanța acordată infidelității feminine ar putea reflecta gradul mai ridicat al influenței masculine. Cu alte cuvinte, atunci când într-o societate bărbații dețin controlul, ei le pot impune femeilor să le rămână fidele. Poate că, în caz contrar, și femeile le-ar impune bărbaților același lucru dacă ar fi în aceeași situație (mai ales dacă numărul bărbaților ar fi mai redus; vezi Guttentag și Secord, 1983, pp. 28-29).

Această problemă ne conduce spre o altă întrebare: în ce măsură ne dorim de fapt să avem mai mulți parteneri sexuali? Dovezile sunt destul de clare în ceea ce privește dorința bărbaților – cel puțin istoria universală aduce dovezi clare despre acțiunile lor, în cazurile în care dețin puterea necesară pentru a face ceea ce își doresc. Aparent, bărbații preferă să aibă relații de durată, cu o parteneră stabilă, dar încearcă destul de des să întrețină relații sexuale și cu alte femei, nu numai cu soțiile lor. În Europa medievală, de exemplu, regii și nobilii de regulă se căsătoreau, dar întrețineau simultan și nenumărate relații extraconjugale (Edward al VIII-lea nu a fost primul rege britanic atras de o femeie de rând; dacă ar fi trăit cu câteva secole mai devreme, probabil că el și-ar fi păstrat iubita pe post de concubină și s-ar fi căsătorit cu o regină acceptabilă din punct de vedere social). Împăratul Chinei, de exemplu, avea în mod obișnuit o consoartă, împărăteasa, și zeci de soții și concubine (Tannahill, 1980). Acest tipar pare să se repete mereu – bărbații preferă legături stabile, de durată lungă, plus varietatea sexuală.

În cazul femeilor, situația este puțin mai neclară, fiindcă au existat foarte puține societăți în care femeile au reușit să instituie practici care să le fie pe plac. Este evident că noutatea sexuală, adică posibilitatea de a întreține relații sexuale cu o persoană nouă este atrăgătoare și pentru femei (chiar și pentru cele care au o căsnicie fericită) (Fisher și Bryne, 1978). Pe de altă parte însă, există câteva indicii care ne arată că femeile ar fi mai puțin promiscue decât majoritatea bărbaților.²

Astfel, investigațiile privind adulterul au evidențiat că femeile au mai puțini parteneri extramaritali decât bărbații (de exemplu, Blumstein și Schwartz, 1983; Lawson, 1988). Când o femeie „calcă strâmb”, aventura este

de obicei încărcată emoțional, intimă și de durată, în timp ce soții infideli sunt mai predispuși la aventuri de o noapte în care li se oferă doar varietate sexuală (Blumstein și Schwartz, 1983; Lawson, 1988). Acest lucru este observabil și în cazul cuplurilor de homosexuali (dinaintea crizei recente a infectării cu HIV), în care pederastia obișnuiau să aibă mai mulți parteneri decât lesbienele. Această discrepanță (deși ambiguă) concordă cu punctele de vedere conform cărora dorințele sexuale masculine sunt mai promiscue decât cele feminine. Bărbații celibatari întrețin mai des relații sexuale cu mai mulți parteneri decât femeile care nu trăiesc în cuplu.

Nu există deocamdată nicio modalitate prin care să putem stabili măsura înrădăcinării acestor tipare. Una dintre abordări invocă teoria evoluționistă și le consideră înnăscute. Teoria evoluționistă este fondată pe principiul conform căruia cei care au cei mai mulți urmași vor avea șansele cele mai mari de a-și transmite zestrea genetică. Bărbatul va avea mai mulți urmași, dacă înclinațiile sale sexuale sunt promiscue, deoarece astfel el poate fecunda simultan mai multe femei. Totuși, același raționament nu li se poate aplica și femeilor, deoarece ele nu pot rămâne însărcinate simultan de la mai mulți bărbați. Într-adevăr, unii cercetători sugerează că înclinațiile spre monogamie ar fi mai adaptative pentru femei, deoarece prin stabilirea și menținerea unei legături puternice de atașament cu un singur bărbat, femeia va avea șanse mai mari de a avea protecția și sprijinul necesar creșterii copiilor până la vârsta adultă. Ca urmare, femeile sunt predispușe să fie atrase sexual de bărbații care le pot asigura bunăstarea. Pe scurt, această abordare ajunge la concluzia că nevoia sporită a bărbaților de a avea varietate sexuală mai mare decât femeile este înnăscută.

Pe de altă parte, diferențele în atitudini și comportamente ar putea fi cauzate de procesele de socializare. Femeile sunt învățate mult mai devreme și mult mai riguros decât bărbații să își controleze sexualitatea și să renunțe la diverse forme de satisfacție sexuală de dragul menținerii relațiilor sociale. Bazele biologice ar putea fi identice, dar femeile au învățat mai bine decât bărbații să nu tânjească după alți parteneri posibili, lucru susținut și de structura căsătoriei. De-a lungul istoriei, pedepsele pentru adulter erau întotdeauna mai severe pentru femei decât pentru bărbați (de exemplu, Bullough și Brundage, 1982; Tannahill, 1980). În prezent, diferența în ceea ce privește pedepsele este parțial financiară. Divorțul reprezintă o amenințare mai mare pentru femeie decât pentru bărbat, deoarece, de cele mai multe ori, femeia divorțată va trebui să trăiască la standarde inferioare, în timp ce bărbatul va cunoaște o ameliorare semnificativă (Weitzman, 1985) – aspect pe care îl vom relua ceva mai târziu.

Acest lucru aduce în discuție o altă problemă crucială. La urma urmei, contactele sexuale extramaritale sunt o amenințare pentru cea mai importantă relație a persoanei. Studii longitudinale riguroase au evidențiat că șansa

cuplurilor de a se despărți este mult mai mare în cazul celor infideli decât în cazul celor care își rămân fideli (Blumstein și Schwartz, 1983). Acest lucru este valabil și în cazul cuplurilor care trăiesc în „căsnicii deschise” – adică pe baza unei înțelegeri care îi permite celui altă escapade sexuale. Se pare că în multe cazuri oamenii se aventurează în relații sexuale extra-conjugale, din motive care nu au nimic de-a face cu insatisfacția maritală. Pur și simplu își doresc varietate și se așteaptă să reușească să țină relația sub control. De multe ori, aceste așteptări sunt iluzorii, iar partenerul infidel se poate trezi că s-a îndrăgostit de o altă persoană, ceea ce de multe ori poate duce la divorț (de exemplu, Lawson, 1988). Uneori, reacția partenerului înșelat va duce la intentarea divorțului (Blumstein și Schwartz, 1983; Lawson, 1988).

Divorțul are efecte negative atât pentru individ, cât și pentru societate. De obicei, apar probleme serioase, mai ales dacă cuplul are și copii. Cu o generație în urmă, copiii care proveneau din „familii destrămate” erau stigmatizați și compătimiți. În prezent, numărul lor este atât de mare, încât stigmatul a dispărut, dar este indubitabil că divorțul este o perioadă dificilă pentru copii. Din păcate până în prezent nu s-a găsit nicio soluție satisfăcătoare pentru problema creșterii echitabile și adecvate a copiilor celor care divorțează (de exemplu, Price și McKenry, 1988; Weitzman, 1985). De cele mai multe ori, copiii rămân la mamă, în timp ce tatălui i se permite să îi viziteze din când în când și să le ofere sprijin financiar. De fapt, contactul acestor tați cu copiii lor se reduce în timp, ceea ce duce la nemulțumire privind frecvența vizitelor și la lipsa controlului asupra modului în care este crescut copilul. În timp, aceste nemulțumiri duc la situația notorie în care tatăl nu mai plătește pensia alimentară conform înțelegerii originale (Price și McKenry, 1988; Teyber și Hoffman, 1987).

Relațiile sexuale premaritale nu comportă un nivel ridicat de risc (contrar escapadelor extraconjugale) pentru stabilitatea relației, dar, și în acest caz, există câteva implicații problematice. În primul rând, sarcina extramaritală poate duce la nașterea unor copii care nu pot fi incluși în ierarhia socială. Ca urmare, astfel de copii s-ar putea să nu beneficieze de îngrijire și de educație potrivită.

În plus, sarcina din afara căsătoriei poate interfera cu obiceiurile sociale specifice întemeierii unei familii. În unele culturi, femeile care și-au pierdut virginitatea înainte de căsătorie nu mai sunt considerate partenere dezirabile, iar cele care au deja copii, s-ar putea să nu fie căutate de potențiali soți (deși în multe cazuri, acest lucru nu reprezintă o problemă, iar prezența copilului poate chiar spori farmecul femeii; Macfarlane, 1986). Într-o situație alternativă, bărbatului i s-ar putea impune să se căsătorească cu femeia pe care a lăsat-o gravidă, dar aceste căsătorii (mai ales în cazul adolescenților) sunt departe de a fi perfecte. Chiar și astăzi, căsătoriile între adolescenți sunt asociate cu un nivel scăzut de adaptare maritală, iar rata divorțului este de

obicei mai ridicată decât în cadrul altor tipuri de căsnicii (Price-Bonham și Balswick, 1980). În cazul în care cuplul nu este suficient de matur din punct de vedere social pentru a se căsători, dar este forțat să ia această decizie, șansele unei căsătorii fericite sunt semnificativ mai reduse (de exemplu, întreruperea educației din cauza presiunilor financiare asociate unei sarcini). În general, din punctul de vedere al societății, sexul premarital este mult mai puțin problematic decât cel extramarital. În unele situații însă, și sexul premarital comportă probleme serioase, mai ales în cazurile în care soluțiile posibile contravin atitudinilor generale ale societății.

Un alt pericol major asociat cu sexul liber (fără restricții) este cel asociat cu bolile venerice. Acest pericol nu a fost evident în timpul revoluției sexuale din anii 1960-1970, dar a devenit o problemă binecunoscută în anii '80. Panica a debutat cu prima epidemie de herpes, care a înspăimântat populația prin faptul că nu putea fi tratată. După pandemia infecțiilor cu SIDA, angosa indusă de bolile herpetice a devenit o banalitate.

Istoricul Lawrence Stone consideră că morala sexuală în cultura americană trece prin cicluri succesive de libertinism și virtute austeră, fiecare dintre aceste cicluri având o durată medie de aproximativ un secol și jumătate (1977, de exemplu pp. 339, 422-423). Istoricul mai sus-menționat asociază aceste succesiuni ciclice modificărilor devotamentului religios, deși bolile venerice ar putea fi un alt factor care determină trecerile de la o atitudine la alta. Adică, în perioadele de pudoare, bolile venerice sunt ținute sub control, lipsa contactelor sexuale prevenind răspândirea lor. Această perioadă este urmată de o trezire sexuală, în timpul căreia oamenii se debarasează de limitările impuse de societate și încep să savureze actul sexual fără nicio constrângere. (Cei a căror tinerețe coincide cu aceste perioade sunt de invidiat!). Răspândirea promiscuității duce însă la creșterea numărului de persoane infectate cu boli venerice și, după o vreme, oamenii încep să sufere din ce în ce mai mult din cauza actelor lor lipsite de control. Astfel, ei își impun reguli mai rigide privind activitatea sexuală și oamenii încep să-și crească copiii într-o manieră mai restrictivă în ceea ce privește viața amoroasă.³

Astfel, ca să evite sau să reducă gravitatea problemelor posibile, societatea se simte nevoită să gestioneze comportamentul sexual al reprezentanților săi. Dorințele sexuale cresc și scad în intensitate, această fluctuație fiind adesea influențată de un partener nou. Dacă nu li s-ar impune niște reguli (adică dacă societatea nu ar exercita nicio influență asupra dorințelor sexuale), probabil că majoritatea persoanelor ar opta pentru mai mulți parteneri sexuali pe lângă cel stabil. Însă există o serie de riscuri fizice și sociale care pot însoți această promiscuitate la scară largă. Partenerii posesivi devin furioși și geloși, fiind uneori în stare chiar să își ucidă partenerul infidel sau rivalul (sau pe amândoi). În general, relațiile extra-conjugale au un efect distructiv asupra mariajului și, astfel, promiscuitatea ajunge să dezbin

familiei, să transforme copii nevinovați în victime, ceea ce duce la formarea unor probleme majore pentru societate. Viața sexuală premaritală poate duce la nașterea unor copii care nu vor avea un loc fix în ierarhia socială. Costurile sociale ale promiscuității sunt agravate de pericolele fizice asociate cu bolile venerice.

Cu alte cuvinte, acea societate care nu reușește să atribuie în mod eficient sens vieții sexuale ar putea dezvolta o serie de probleme severe. În cazul în care nu reușește să gestioneze eficient viața sexuală, ar putea induce niveluri ridicate de violență interpersonală, tipare instabile de viață conjugală, epidemii de boli venerice și problema unor copii născuți „accidental”, care nu vor putea socializa adecvat și nu vor fi crescuți de părinții lor. Din acest motiv este necesar ca societatea să reușească să impună sensuri prin care poate gestiona eficient viața sexuală și să prevină în acest fel subminarea ordinii sociale. În ceea ce privește viața sexuală, cultura trebuie să controleze firea umană sau cel puțin să încerce să o controleze.

Sfânta familie

Familia a devenit centrul discuțiilor ardente în ultimele decenii. S-a instalat deja temerea că tendințele și schimbările sociale ar putea să o modifice și chiar să o distrugă. Probabil că această temere este oarecum exagerată. Familia este o instituție excepțional de durabilă, care a reușit să supraviețuiască multor modificări, fără să fie subminată sau distrusă. Ca să ne putem forma o imagine mai complexă despre familia modernă occidentală, merită să investigăm pe scurt câteva dintre alternativele posibile.

Familia este o unitate de bază în aproape toate societățile cunoscute, existând însă o serie de concepte diferite care descriu familia. Relația de rudenie se bazează pe relații biologice plus împerechere, însoțite uneori și de legături adiționale (de exemplu, adopția). Importanța acestor relații diverse, precum și funcția socială a familiei au fost supuse unor schimbări considerabile în timp.

Agricultura a fost ocupația dominantă de-a lungul istoriei. În viața de la țară, familia a avut o funcție economică vitală (vezi Burgess și Locke, 1945). Membrii familiei au lucrat împreună în mici întreprinderi, producția fiind direcționată spre nevoile familiei și spre negoț. Bunurile posedate, mai ales gospodăria, erau predate următoarei generații. În multe cazuri, căsătoria trebuia amânată până când cuplul reușea să adune suficiente bunuri ca să-și asigure traiul. Adesea, părinții trebuiau să le ofere copiilor sprijin financiar (prin zestre, de exemplu) ca să îi poată căsători.

Din perspectiva acestor obstacole, este evident că nu toată lumea putea să-și permită să se căsătorească. În unele cazuri, tinerii trebuiau să aștepte cu

căsătoria până când bărbatul putea să încropească suficient capital pentru a-și cumpăra o gospodărie, iar femeia, până când aduna o zestre suficient de consistentă. În unele societăți de agricultori, doar băiatul cel mai mare putea să-și permită să se căsătorească (vezi Bernard, 1982). Părinții aveau o influență semnificativă în alegerea partenerului de viață, în unele cazuri însurăței în cauză având drepturi decizionale extrem de reduse în acest sens. Conform unor dovezi, clasele sociale superioare aveau drepturile decizionale cele mai reduse în alegerea partenerului de viață, deoarece în aceste cazuri miza financiară era de obicei foarte mare, iar presiunile pentru a se supune deciziilor părinților erau deosebit de puternice (de exemplu, Macfarlane, 1986). Din acest punct de vedere, practicile americane se deosebesc semnificativ de cele europene, deoarece teritoriile întinse ofereau oricui suficient pământ, încât să poată încropi o gospodărie. Europa tradițională era mai mult sau mai puțin împărțită din punctul de vedere al distribuirii gospodăriilor, numărul acestora fiind deja stabilit.

Pentru viața de la țară, copiii erau o forță vitală din punct de vedere economic, iar o căsătorie care nu reușea să aducă pe lume un copil se putea dovedi una catastrofală. Înainte să devină adulți, copiii reprezentau o sursă majoră de muncă pentru familie (muncile din jurul gospodăriei etc.). După Revoluția Industrială, copiii munceau în fabrici și completeau veniturile familiei. În trecut, un aspect și mai important îl reprezenta ajutorul acordat de copiii deja adulți prinților lor. În aceste vremuri, nu existau ajutorul social, pensiile sau casele de bătrâni, părinții fiind nevoiți să se bazeze pe sprijinul oferit de copiii lor.

Putem spune deci că, în cele mai multe cazuri, copiii erau un bun economic important, ceea ce este valabil și astăzi pentru unele societăți agricole. Legătura dintre copii și părinți a fost mereu extrem de strânsă și de importantă. Dacă ne gândim că partenerul de viață nu prea putea fi ales după placul inimii, iar persoanele depindeau (financiar) foarte mult de copiii lor, ne putem imagina cu ușurință că legătura cea mai importantă (primară) în familie era cea dintre părinți și copii, iar legătura dintre soț și soție era secundară (MacFarlane, 1986).

În plus, în multe cazuri, tocmai familia era mijlocul cel mai important (sau poate chiar singurul) prin care persoana era plasată în contextul social. Chiar de la naștere, identitatea noastră este determinată de familie. În Europa tradițională, unde rămăseseră disponibile relativ puține gospodării și locuri de muncă, soarta fiecărei persoane depindea de ceea ce îi putea oferi familia. Deoarece fiii mai mici nu puteau moșteni gospodăria, ei urmau să fie dați spre ucenicie sau îndrumați spre o carieră militară. În cazul în care mezinului nu îi plăcea ceea ce i se oferea, pornea să își „caute norocul” (expresie populară în acele vremuri), însă, în realitate, posibilitățile erau destul de limitate. Făcând abstracție de legăturile de familie, omul era doar „un simplu atom

care plutea în universul spațiului social” (Stone, 1977, p. 29). De asemenea, și fiicele depindeau de părinții lor pentru a se putea căsători, pentru a găsi un loc de muncă sau un loc într-o mănăstire.

În mod evident, familia americană modernă s-a îndepărtat de această imagine tradițională. Familia și-a pierdut funcția de unitate economică. În prezent, foarte puține familii americane moderne lucrează împreună ca să producă bunurile necesare supraviețuirii familiei. Legile privind regimul de muncă al minorilor și educația obligatorie au împiedicat aproape în totalitate menținerea copiilor în poziția în care puteau contribui semnificativ la rotunjirea venitului familiei. În cele mai multe cazuri, munca nu este efectuată acasă sau în apropierea locuinței familiei. Din contră, soții și din ce în ce mai multe soții pleacă în fiecare zi la serviciu și se întorc acasă seara.

În prezent, aproape oricine se poate căsători, în mare parte datorită faptului că noua economie urbană, industrială creează un număr mare de locuri de muncă. Dimensiunile acestor schimbări pot fi observate și în modificările majore în rata căsătoriilor. În urma unor investigații riguroase, un cercetător a ajuns la următoarea concluzie: dacă în trecut, la o anumită vârstă, 65% dintre femeile adulte erau necăsătorite, în prezent, doar 20% dintre femeile de aceeași vârstă sunt necăsătorite (Bernard, 1982, de asemenea, vezi Stone, 1977, p. 408). În prezent, ca să se căsătorească, oamenii nu mai trebuie să aștepte ca părinții lor să moară sau să se pensioneze.

În același timp, oamenii nu mai depind de părinții lor nici în ceea ce privește găsirea unui loc de muncă. Prin educație, persoana poate dezvolta o serie de deprinderi și de calificări necesare diverselor ocupații, iar locurile de muncă necalificate sunt disponibile celor care nu au niveluri suficient de ridicate de educație. Rolul major al familiei în acest caz se rezumă la asigurarea unei educații adecvate copilului (liceu, facultate), ceea ce ulterior îi va oferi o serie de oportunități pentru a găsi un loc de muncă. În felul acesta, familia a pierdut funcția de a găsi tânărului o ocupație.

Fluxul bogăției și-a schimbat cursul de-a lungul generațiilor. În trecut, datorită contribuțiilor financiare aduse de copii, direcția era de cele mai multe ori una ascendentă, de jos în sus, adică de la copii spre părinți, care, ulterior, își susțineau părinții ajunși în etate. În societatea modernă, direcția fluxului financiar este de cele mai multe ori descendentă, de sus în jos. Dintr-un anumit punct de vedere, copiii au devenit un lux, un „hobby” extrem de scump, deoarece părinții cheltuiesc sume mari pentru creșterea lor, însă foarte puțin din investițiile lor aduce roade. De vreme ce, în timp, dintr-o sursă financiară majoră copiii au devenit sursă majoră de cheltuieli și de obligații, nu este de mirare că rata nașterilor a scăzut în societățile moderne.

O ultimă schimbare vizează sporirea treptată a semnificației atribuite nucleului familiei. În unele culturi și în unele părți ale Europei medievale, unitatea centrală era familia extinsă – adică părinții, plus copiii, plus bunicii,

plus unchii și mătușile și verii și așa mai departe. Această tendință era necesară pentru a putea menține nevoia socială a unei unități mai largi, care să poată proteja interesele personale ale familiei. În lipsa unor forțe de ordine și a unor servicii sociale organizate, oamenii au nevoie de rudenii ca să poată asigura siguranța familiei. Când se punea problema înfruntării unui pericol sau a îndreptării unei nedreptăți, mai mulți veri bine făcuți puteau fi de mare ajutor. La fel, în situații critice, rudeniile puteau scăpa familia de foamete. Rudele se puteau întrajutora și în situații obișnuite de viață, cum ar fi îngrijirea copiilor sau construirea unui grajd.

Apariția statului modern centralizat a fost asociată cu trecerea spre nucleul familiei. În Statele Unite această tendință a fost accentuată de mai mulți factori, cum ar fi mobilitatea geografică și ideologia educației puritane, care considera buncii, de exemplu, o influență nefastă, care puteau submina autoritatea parentală (de exemplu, Greven, 1977). În societatea modernă occidentală, nucleul familiei (părinți și copii) este unitatea de bază, iar legăturile cu celelalte rudenii sunt considerate mai slabe.

În cursul tuturor acestor modificări s-a schimbat și sensul familiei. Scopul funcțional al familiei a trecut de la cel preponderent economic la cel preponderent emoțional. Adică familia a devenit mai degrabă centrul relațiilor intime și mai puțin al celor financiare. Acest lucru a fost înlesnit în mare măsură de faptul că oamenii au fost lăsați să își aleagă singuri partenerul de viață. Alegerea partenerului a fost determinată de dorința de a fi împreună și nu de interesele financiare ale familiei extinse (de exemplu, Shorter, 1975). Legătura principală a devenit cea dintre soț și soție, urmată de legătura dintre părinți și copii (MacFarlane, 1986; vezi, de asemenea, Veroff și colab., 1981). În același timp, copiii au început să fie considerați sursa împlinirilor și a bucuriei și nu mijloacele unor investiții financiare abile și necesare prosperării familiei (Shorter, 1975).

Schimbările privitoare la sensul familiei au fost afectate de experiențele secolului al XIX-lea, mai ales cele datorate confruntării cu urătenia și pericolele lumii urbane, industrializate. Familia a început să fie privită ca un loc de refugiu, unde omul se poate retrage din viața neplăcută, dominată de afaceri murdare. Bărbații doreau ca soțiile lor să stea acasă pe de o parte ca să le protejeze de experiențele amorale, degradante ale vieții profesionale; familia a devenit astfel „raiul într-o lume lipsită de suflet” (Lasch, 1977). Oamenii tânjeau după intimitate și și-au și dezvoltat un „scut al vieții private” ca să își poată proteja căminul și familia de efectele nocive ale societății (Shorter, 1975, p. 5).

Pe scurt, de-a lungul timpului, familia și-a pierdut rolul de sursă de supraviețuire și prosperitate și a devenit un scop în sine, iar relațiile din cadrul familiei s-au transformat din legături financiare în legături emoționale. Familiile au început să fie întemeiate pe dragoste și nu pe interese raționale

(economice sau politice). Oamenii se căsătoresc fiindcă doresc să trăiască împreună și zămislesc copii de dragul satisfacțiilor emoționale și mai puțin pentru recompense financiare.

Binecuvântarea domestică ca formă de împlinire

Transformarea familiei într-un scop în sine a sporit capacitatea ei de a oferi două sensuri specifice vieții: împlinirea și valoarea. Modelul de împlinire al familiei se bazează pe imaginea populară a unei conviețuiri fericite până la adânci bătrâneți, alături de sufletul pereche, înconjurați de copii care ne iubesc. Acest tip de ideal a fost denumit „mitul căsătoriei romantice” (Lawson, 1988). Există o serie de dovezi care atestă faptul că mulți dintre noi am ajuns să avem așteptări nerealiste privind intimitatea, comunicarea și satisfacția în cadrul unei căsătorii, devenind astfel vulnerabili în fața decepțiilor (Veroff și colab., 1981, p. 168; de asemenea Rubin, 1976). La urma urmei, mitul căsătoriei romantice este de fapt un mit al împlinirii, ceea ce, după cum știm, înseamnă că este caracterizat de falsă permanență.

Dragostea trăită în cadrul nucleului familiei a început să fie privită ca model al împlinirii. În ultimele două secole, dragostea pasională pentru soț și bucuria de a fi mamă au devenit sursele principale ale împlinirii în viața unei femei, iar cea care nu se putea bucura de așa ceva era de compătimită (de exemplu, Blake, 1979; Callan, 1985b; Margolis, 1984). Deși nu toată lumea a fost de acord cu decizia regelui Edward de a abdica din dragoste, toată lumea a înțeles motivul acestei alegeri. Perspectiva unei vieți lipsite de dragoste, chiar și pentru un rege, reprezenta un sacrificiu și o mare pierdere.

Conceptul cultural principal al unei relații afective intime și împlinite este dragostea; din acest motiv ne așteptăm ca familia modernă să abunde de dragoste. Totuși, această normă ascunde diferențele dintre mai multe tipuri de iubire, iar implicațiile nu sunt tocmai lipsite de importanță. La urma urmei, am putea dezbate faptul că aceste confuzii între diferitele tipuri de dragoste pot deveni sursa unor suferințe majore, precum și a unor probleme sociale majore.

În prezent, întemeierea unei familii începe cu căsătoria dintre un bărbat și o femeie, iar decizia luată de ei se bazează în mare parte pe dragostea reciprocă. De obicei, această dragoste apare sub forma unui atașament pasional, romantic. Din punctul de vedere al intensității, puține lucruri ar putea concura cu dragostea pasională. Totuși, așa cum am putut vedea până acum, dragostea pasională poate fi considerată din mai multe puncte de vedere o stare modificată de conștiință, ceea ce include modificări în perceperea obișnuită a vieții și tendințe spre iraționalitate. Pe de-o parte, aceste transformări conferă frumusețea iubirii pasionale. Însă, nu putem

spune că aceasta ar fi starea cea mai potrivită în care omul să ia deciziile cele mai bune pentru viitor, mai ales cele care pot avea consecințe practice serioase. În multe state din SUA, de exemplu, s-a votat legea care interzice legarea căsătoriei în cazul în care unul dintre parteneri este în stare de ebrietate sau sub efectul drogurilor. Aceste legi au sunt menite să împiedice persoana să ia hotărâri nesăbuite, pe care apoi le va regreta. Însă și dragostea pasională este o formă de beție care poate duce la aceleași tipuri de greșeli – numai că în cazul acesta cultura nu consideră că ar fi vorba despre greșeli.

Acum câteva secole, când în rândurile societății europene începea să se propage ideea alegerii propriului partener de viață, majoritatea oamenilor considerau că dragostea pasională este o formă de nebunie, de instabilitate mentală, nepotrivită luării deciziilor legate de căsătorie. Cuvintele autoritare ale lui Lawrence Stone subliniază tocmai acest aspect „iubirea romantică și dorințele carnale erau condamnate și considerate fundamente efemere și iraționale pentru întemeierea unei căsătorii” (Stone, 1977, p. 70). Ideal era să îți alegi partenerul de viață pe baza legăturilor stabile de prietenie și pe baza intereselor și obiceiurilor personale compatibile. Alegerea pe baza atracției alimentate de pasiune era considerată stupidă. Totuși, astăzi, tocmai acest aspect este elementul esențial în alegerea partenerului de viață.

Este într-adevăr dragostea pasională un criteriu stupid pe baza căruia să-ți alegi partenerul de viață? Ținând seama cât de plăcută este starea de dragoste pasională, poate că ea *ar trebui* să primeze în fața altor considerente în alegerea partenerului. Ce contează dacă opiniile politice, tabieturile personale, stilul nevrotic sau interesele partenerilor nu se potrivesc? Nimic nu se compară cu extazul resimțit în preajma celuilalt. Dacă iubirea pasională ar fi stabilă și permanentă, ar avea sens să fie principiul de bază al alegerii partenerului. Din păcate, însă, dintre cele trei tipuri de dragoste, iubirea pasională durează cel mai puțin.

Astfel, societatea noastră își încurajează indivizii să stabilească angajamente stabile pe baza unor stări temporare. Eroarea este reprezentată de falsa permanență, care este desigur un fenomen tipic pentru mitul împlinirii. Cultura bombardează indivizii cu mesaje care sugerează că dragostea pasională ar fi eternă și nemuritoare – melodii, filme și alte forme de mass-media subliniază repetat această idee. Potrivit concepției actuale, dragostea ține o veșnicie. Din păcate, în realitate dragostea nu ține o veșnicie – în timp, pasiunea se evaporă treptat.

Sistemul modern își confruntă indivizii cu o dilemă extrem de dificilă care nu poate fi acceptată. Ne căsătorim din dragoste pasională, dar trebuie să continuăm să conviețuim cu persoana aleasă și după ce flacăra iubirii s-a stins (ceea ce se întâmplă destul de repede). Visele romantice ale unei conviețuiri amoroase eterne sunt rapid spulberate de realitatea mondenă a

conflictului și a stresului marital, de realitatea obligațiilor și a facturilor, de socrii băgăreți și de greutățile creșterii copiilor (de exemplu, Rubin, 1976).

Probabil că cea mai bună rezolvare ar fi înlocuirea treptată a iubirii pasionale cu o altă formă de dragoste, adică cu intimitatea sau cu atașamentul. Prietenia și sentimentul obligației ar putea ține cuplul împreună și după ce dragostea pasională dispare. Desigur, această tranziție nu este neapărat foarte lină sau facilă. Persoana de care am fost atrași pasional la un moment dat s-ar putea să nu fie alegerea optimă pentru o legătură de prietenie sau pentru un parteneriat de lungă durată.

Ceea ce îngreunează situația este faptul că, în realitate, cultura continuă să încurajeze mitul căsătoriei romantice. Acest lucru îi determină pe mulți să simtă că dacă nu mai sunt atrași pasional de partenerul lor, căsătoria lor este un eșec. Odată ce pasiunea scade sau dispare de tot dintr-o căsătorie, șansele ca flacăra iubirii să se reaprindă pentru partener sunt slabe – dar ea se poate aprinde pentru o altă persoană. Astfel, mulți încep legături extraconjugale cu convingerea că acestea vor suplini pasiunea sexuală și atașamentul care lipsesc din căsătoria lor. În mod eronat, consideră că vor reuși să țină aceste legături extraconjugale sub control și că nu le vor atribui o importanță deosebită. În cazurile în care aceste legături se transformă în iubire pasională, normele culturale ne prescriu că ar trebui să fim căsătoriți cu persoana pe care o iubim și nu cu cea căreia i-am jurat deja dragoste eternă. Ca urmare, mulți divorțează de partener și se recăsătoresc cu amantul/amanta (vezi Lawson, 1988), dând naștere astfel unui un ciclu în care repetă aceeași greșeală: își aleg partenerul de viață pe baza unei atracții momentane.

O soluție folosită în trecut pentru evitarea acestor probleme era interzicerea divorțului, forțând astfel cuplul să rămână împreună. Desigur, această măsură nu i-a împiedicat pe mulți să se căsătorească din motive greșite, dar a redus semnificativ problemele sociale legate de copiii care nu mai aparțin unei familii unite și așa mai departe. Astfel, cultura și-a impus sensurile (și pe cel al falsei permanențe) și asupra atracției interpersonale. Pe scurt, cultura a spus că iubirea va dura pe vecie, punct!

În paralel cu aceste prescrieri, cultura a început să încurajeze oamenii să încerce să îmbunătățească calitatea căsătoriei prin sublinierea importanței angajamentului și a deciziei de a-l iubi pe celălalt. În această accepțiune, persoana trebuie să facă sacrificii pentru dragoste, renunțând chiar și la propria dezvoltare și împlinire personală. Toate semnele sugerează că aceste valori mai existau la începutul secolului XX, dar încet-încet au ieșit din modă (de exemplu, Bellah și colab., 1985; Lawson, 1988). De multe ori, adulții de astăzi privesc căsnicia părinților lor cu un amestec de invidie și dispreț. Admiră angajamentul ferm și siguranța, dar în același timp își dau seama că ei nu ar fi fost dispuși să facă aceleași sacrificii, pe care de altfel le consideră ipocrite (Bellah și colab., 1985). Conform concepției moderne, dacă nu trăiești

pasiunea sau alte forme de împlinire cu regularitate, înseamnă că mariajul a eșuat și ar trebui luate măsuri pentru a-l termina. Evident că o astfel de decizie are urmări dureroase pentru parteneri și pentru copii, dar fiecare trebuie să facă ce este benefic pentru propria persoană.

Prin urmare, familia este sacră, dar o parte din această legitimare provine din ideea sinelui ca fundament de valoare. În cazul în care apare un conflict între ce este bine pentru familie și ce este bine pentru persoană, se instalează o problemă serioasă legată de valori. La acest aspect ne vom întoarce în ultima parte a acestui capitol. În continuare, vom examina sacralitatea familiei.

Familia ca fundament al valorii

Familia ca un scop în sine este concepută ca un fundament al valorii. Astfel, familia modernă poate justifica sacrificiile și eforturile, fără să fie nevoită să apeleze la alte surse de valoare. Într-o oarecare măsură, oamenii au simțit din totdeauna că legăturile de familie sau onoarea familiei constituie valori importante, dar această atitudine a dobândit o importanță deosebită în ultimele două secole. Într-adevăr, victorienii au ridicat viața personală (căminul și familia) la rangul de valoare supremă, considerând-o sacră și mult mai importantă decât alte aspecte ale vieții (de exemplu, Sennett, 1974; Shorter, 1975; de asemenea, Lasch, 1977).

Poziționarea în timp a noii sacralități a familiei este semnificativă. Cultura a început să acorde o importanță deosebită vieții așezate începând cu secolul al XIX-lea. Aceasta era o perioadă în care a apărut criza de valori, ca urmare a declinului puterii exercitate de religie și al altor fundamente de valoare. Ideea familiei, la fel ca și fascinația față de sine și față de identitate, par să fie părți constitutive ale răspunsului modern la criza de valori.

Mai multe aspecte ale iubirii și ale vieții de familie erau consonante cu fundamentele majore de valoare. În primul rând, accentuarea iubirii și a familiei concorda cu valorile exprimate de doctrinele creștine - sursele și întruchiparea valorilor occidentale. Astfel, în momentul în care oamenii au început să se îndepărteze de creștinism, au reușit să-și mențină credința fermă în valoarea iubirii și a familiei așa cum și-au menținut credința fermă în valoarea muncii. În al doilea rând, aspectele pozitive ale iubirii păreau să valideze năzuința acestora de a deveni valoare supremă. În al treilea rând, cultura susținea de multă vreme noțiunea potrivit căreia iubirea poate induce în viața individului schimbări pozitive, dezirabile. Tema bărbatului salvat de dragostea unei femei vrednice apărea foarte frecvent în romanele scrise în această perioadă de tranziție (Fiedler, 1982).

În al patrulea rând, așa cum s-a putut observa din paginile anterioare, valoarea tinde să se acumuleze în timp, iar familia este avantajată din acest punct de vedere. În cazul în care iubirea pasională dispare, cuplul se află la începuturile unei istorii comune care tinde să se dezvolte în timp. Pe măsură ce se zbate cu rezolvarea problemelor financiare, cu cele legate de creșterea copiilor, familia continuă să acumuleze o serie de experiențe comune care vor conferi în continuare sens relației. Nu este deloc surprinzător rezultatul obținut de mai mulți cercetători care au observat că stresul asociat divorțului sau separării este direct proporțional cu durata relației (de exemplu, Price și McKenry, 1988; Simpson, 1987). Acest raport se datorează acumulării de sens care întărește legătura dintre parteneri chiar și în cazul unei relații nesatisfăcătoare.

Legătura dintre părinți și copii este de asemenea o sursă importantă de împlinire, care este fără doar și poate un fundament major de valoare. Acțiunile întreprinse de dragul copiilor nu necesită niciun fel de justificări ulterioare. Cultura noastră accentuează legătura pozitivă de atașament dintre părinte și copil, procedând identic și în cazul relației de dragoste dintre soț și soție. Cultura impune ca părinții și copiii să se iubească și să își îmbunătățească viața reciproc. Din păcate, există foarte multe interpretări eronate și multă autoiluzionare și în legătură cu această relație. În cele ce urmează vom examina detaliat relația dintre părinți și copii.

Paradoxul parental

În momentul în care cultura occidentală a început să considere familia o sursă importantă de împlinire personală, a început să dezvolte și o serie de așteptări ferme legate de viața de familie. Imaginea unei familii fericite a devenit întipărită pe pânza culturii ca model vital al împlinirii umane. Dragostea, căsătoria și copiii sunt percepute ca ingredientele esențiale ale unei vieți împlinite (de exemplu, Blake, 1979; Hoffman și Manis, 1979). Într-adevăr, fericirea până la adânci bătrâneți înseamnă exact acest lucru: dragoste, căsătorie și copii.

După ce cercetătorii din domeniul științelor sociale au început să investigheze predictorii statistici ai fericirii au observat (după cum s-au și așteptat, de altfel) că dragostea este într-adevăr un stimulent important. De asemenea, rezultatele lor arată (din nou, după cum s-au și așteptat) că mariajul sporește fericirea (de exemplu, Argyle, 1987; Campbell, 1981), lucru valabil mai ales pentru bărbați (Bernard, 1982). Însă, când cercetătorii au introdus în ecuație și copiii, ipotezele lor au fost infirmate. Studiile arată că cei care au copii prezintă niveluri mai *reduse* de fericire.

Acest rezultat, adică faptul că venirea copiilor pe lume reduce fericirea cuplului a avut un efect mult mai important decât acela de a infirma ipotezele cercetătorilor – a infirmat de fapt mai multe dintre credințele de bază ale culturii. Ca urmare, la început nimeni nu a dat crezare acestor rezultate. Un număr mare de cercetări au replicat studiile inițiale și de fiecare dată au ajuns la aceleași concluzii. Nașterea copiilor într-o familie reduce nivelul general de mulțumire față de viață, interferând în același timp și cu alte surse importante ale fericirii (cum ar fi satisfacția maritală de exemplu; vezi mai ales Bernard, 1982; de asemenea, Glenn și Weaver, 1978).

În prezent dispunem de o bază de date suficient de mare ca să putem trage concluzia validă că nașterea copiilor diminuează fericirea. Discutarea detaliată a acestui fenomen ar devia discuțiile noastre; din acest motiv, în cele ce urmează vă voi prezenta doar sumarul acestor investigații (În Anexa B puteți găsi informații detaliate privind acest aspect). Cursul obișnuit al vieții unui american contemporan prezintă două perioade de vârf în ceea ce privește fericirea. Prima perioadă de vârf se referă la perioada dintre căsătorie și nașterea primului copil, iar a doua la perioada dintre momentul în care și ultimul copil își întemeiază o familie și moartea unuia dintre soți. Astfel, perioadele de viață în care persoana atinge fericirea maximă sunt cele în care este căsătorită dar nu are copii. Concluzii similare pot fi trase și pe baza examinării vieții celor care se abat de la cursul normativ. Cei care se căsătoresc dar nu au copii au general niveluri neobișnuit de înalte de fericire. Însă cei care au copii dar nu sunt căsătoriți – cei care își cresc singuri copiii – au niveluri deosebit de scăzute de fericire, adesea comparabile cu nivelul fericirii întâlnit la șomeri sau la cei care suferă de boli cronice.

Merită să menționăm și faptul că de multe ori rolul de părinte poate influența negativ și căsnicia. Există multe dovezi care arată că satisfacția maritală prezintă un declin după ce cuplul are un copil, iar revenirea la nivelul inițial de fericire se instalează doar după ce copiii au crescut și pleacă de acasă (vezi Anexa B). Căsătoria contribuie semnificativ la atingerea fericirii și la satisfacția cu viața. Astfel, o parte dintre efectele negative ale nașterii copiilor pot fi atribuite interferenței lor cu efectele pozitive ale mariajului.

Însă aproape toată lumea dorește să aibă copii (Blake, 1979; Glick, 1977). Proiecția copiilor în viitor ca adulți include și imaginea lor de mămici sau tătici. Studenții fac proiecții de viitor în care includ și căsătoria și copiii. Și desigur, aproape toată lumea are copii. De fapt, chiar și cei care nu au copii de obicei își doresc să aibă odrasle. Acest lucru i-a pus pe cercetători pe gânduri, mai ales luând în considerare efectele negative ale nașterii copiilor asupra fericirii. Grupul lor de comparație a fost alcătuit din adulți care își doreau sincer să aibă copii dar nu erau fertili. Aceștia erau sufereau mult pentru faptul că nu puteau avea copii și acest lucru i-a diferențiat de ceilalți. Cu toate acestea, erau mai fericiți!

Dorința de a ne angaja în ceva care reduce fericirea pare extrem de irațională și contraintuitivă. Oamenii nu își doresc să sufere, nici măcar în condițiile cele mai neobișnuite (Baumeister și Scher, 1988). Deci aspectul care trebuie lămurit se referă la explicarea motivului pentru care oamenii insistă să aibă copii chiar dacă acest lucru le scade semnificativ din fericire. Acesta poate fi considerat paradoxul parental. O posibilă explicație ar fi, de exemplu, aceea că, în mod greșit, oamenii cred că dacă vor avea copii vor fi mai fericiți și își dau seama prea târziu că lucrurile nu stau tocmai așa. În cazul acesta se pune problema găsirii motivului pentru care oamenii continuă să cadă în această capcană. (O situație similară este cea a căsătoriei din dragoste pasională, dar aceasta este o greșeală mai puțin gravă; în ciuda problemelor legate de alegerea partenerului de viață, majoritatea oamenilor sunt mulțumiți de mariajul lor, crezând astfel că sunt și fericiți). Am putea crede că omenirea a găsit răspunsul la această dilemă, de vreme ce copiii se nasc de când lumea.

Cu toate acestea, se pare că oamenii nu-și dau seama că de fapt comit o greșeală. Ei continuă să creadă că prin copiii lor vor deveni mai fericiți și astfel și căsătoria lor va fi mai solidă, chiar dacă datele arată că lucrurile stau tocmai invers. Imaginea pe care și-o formează oamenii despre a avea copii este una puternic afectată de autoamăgire, de iluzii și de distorsiuni, precum și de memorie selectivă. Acest lucru nu ar trebui să ne surprindă prea tare, deoarece fericirea în sine implică o cantitate considerabilă de distorsiune, așa cum vom arăta pe larg și în capitolul dedicat fericirii. În acest moment însă, două lucruri sunt foarte importante: în primul rând, omenirea pare să identifice caracterul pozitiv al nașterii copiilor, pe care în mod eronat o explică prin conceptul fericirii. În al doilea rând, cultura ne încurajează să privim statutul de părinte într-o lumină excesiv de pozitivă.

Rolul culturii este extrem de complex și nu este relevant în toate aspectele sale, dar în cele ce urmează, va fi prezentat într-o formă concentrată (Pentru mai multe detalii, vezi Anexa B; de asemenea, Ariès, 1962; Stone, 1977; MacFarlane, 1985). Majoritatea culturilor din istoria universală au împărtășit convingerea legată de dezirabilitatea de a avea copii. De cele mai multe ori erau mai multe fapte implicate în aceste convingeri decât iluzii – probabil că de-a lungul istoriei copiii *au fost* o binecuvântare. Chiar mai mult, culturile îi încurajau oamenii să aibă copii, asigurând astfel creșterea populației și sporind simultan supraviețuirea societății în condiții de calamitate, de mortalitate infantilă ridicată, atacuri inamice sau alte amenințări.

Pe fondul acesta de presiune culturală, în prezent oamenii continuă să-și dorească să aibă copii cu prețul pierderii fericirii. Cu alte cuvinte, cultura încurajează oamenii să nu examineze îndeaproape costurile nașterii copiilor, ci să își împodobească alegerile reproductive cu iluzii rozacee. Însă, de ce cad oamenii în această capcană? Ființele umane nu sunt tocmai atât de credule,

încât să cadă în cursa propagandei sociale. În capitolul anterior am arătat cât de lamentabil a dat greș cultura în instilarea eticii muncii. Am putea trage însă o concluzie realistă considerând că oamenii profită cumva de pe urma calității de părinte, chiar și în ciuda reducerii nivelului de fericire.

O viață fericită nu trebuie echivalată cu o viață care are sens. Poate că această diferență este de fapt cheia paradoxului parental. Luând în considerare toate aspectele, putem spune că deși nu sporesc fericirea parentală, copiii sunt o sursă importantă de sens. A fi părinte ar putea fi o modalitate nu tocmai eficientă de a găsi fericirea, dar este o cale excelentă de a trăi o viață cu sens.

Contribuția copiilor la găsirea unui sens al vieții poate fi apreciată prin prisma nevoilor umane de sens. În mod clar, copiii oferă o serie de scopuri care structurează viața părinților. Nașterea unui copil determină din prima clipă necesitatea stabilirii scopurilor. Copiii au nevoi proximale și distale, iar părinții trebuie să se descurce cu fiecare dintre aceste nevoi, cu nevoile specifice fiecărui minut până la momentele în care se planifică finanțarea educării copilului. Cei care nu au copii trebuie să găsească surse alternative prin care își pot stabili scopuri în viață, cum ar fi de exemplu munca sau cariera (Callan, 1985a, 1985b, 1987; Matthews și Matthews, 1986).

A fi părinte constituie și un model de împlinire care se poate transforma într-un scop al vieții. Așa cum am menționat anterior, a fi părinte, mai ales maternitatea este una dintre imaginile favorite ale culturii despre împlinire. Este adevărat că majoritatea noțiunilor de împlinire sunt exagerări de-a dreptul mitice și nici bucuriile parentale nu sunt excepții de la aceste exagerări. Însă, fără urmă de îndoială, există și momente de satisfacție profundă, de plăcere și de fericire în creșterea copiilor, ceea ce ar putea fi suficient pentru menținerea unei viziuni în care nașterea și creșterea copiilor este o sursă importantă de împlinire.

Oamenii se așteaptă ca atunci când devin părinți să poată atinge împlinirea personală (de exemplu, Blake, 1979; Callan, 1985; Hoffman și Manis, 1979; Veroff și colab., 1981, p. 202). Foarte mulți părinți afirmă că pentru ei a avea copii este într-adevăr o sursă majoră de împlinire (Veroff și colab., 1981, p. 211). În momentul în care un cuplu descoperă că unul dintre parteneri este steril, va trece printr-o perioadă în care viața va părea fadă, lipsită de recompense și de împlinire – ceea ce este compatibil cu viziunea în care prin nașterea și creșterea copiilor se poate atinge împlinirea (Callan, 1987).

Majoritatea oamenilor cred că cei care nu au copii nu vor putea atinge împlinirea personală și că vor avea o viață searbădă (de exemplu, Blake, 1979). Această credință nu este tocmai corectă, deoarece majoritatea adulților care nu au copii găsesc surse alternative de împlinire în viață (Callan, 1987). Însă această convingere arată că există o credință mai profundă, conform căreia copiii sunt elementele necesare ale împlinirii. Această convingere

poate fi întâlnită mai frecvent în clasele inferioare ale societății și în cadrul persoanelor cu niveluri reduse de educație (Blake, 1979). Există câteva explicații posibile pentru clarificarea acestor diferențe, însă este evident că omenirea contează pe nașterea și creșterea copiilor atunci când este vorba despre împlinire. Segmentele mai privilegiate și mai educate ale societății au mai multe opțiuni prin care pot atinge împlinirea, unde poate fi inclusă și șansa de a găsi un loc de muncă interesant și stimulant. Ca urmare, aceste persoane nu sunt la fel de dependente (pentru atingerea împlinirii) de ideea de a deveni părinți cum sunt persoanele din clasele mai puțin privilegiate sau mai puțin educate.

Contribuția adusă de copii în satisfacerea nevoii pentru eficacitate este dificil de evaluat. Creșterea copiilor induce zilnic multe frustrări, nesiguranță și sentimentul de neajutorare. În cele din urmă, în ciuda îngrijorărilor și temerilor părinților, copiii cresc și în cele mai multe cazuri devin cetățeni decenti, ceea ce le poate aduce părinților o puternică senzație de eficiență și de realizare. De asemenea, și succesele copiilor pot spori sentimentul de eficiență al părinților. Ori de câte ori o persoană se îndoiește dacă a reușit să aibă vreo importanță în viață, poate găsi alinare în faptul că a adus pe lume un copil care continuă să se dezvolte. Această asigurare este o temă populară a filmelor despre părinți. De exemplu, una dintre scenele filmului intitulat *Dragoste modernă*¹ arată modul în care un cuplu de părinți tineri, stresați de probleme de adaptare și de piedicile în avansarea în carieră, se extaziază când aud primele cuvinte ale fiicei lor, începând să strige deodată: „Am zămislit-o din nimic și acum vorbește!”. În sfârșit, eficacitatea poate fi dobândită și prin capacitatea de a le oferi copiilor un trai bun. Tații se bucură de rolul celui care furnizează bunuri, în timp ce mamele se bucură de sentimentul că sunt necesare (de exemplu, Lopata, 1971; Osherson și Dill, 1983).

Nevoia de eficiență a fost definită prin necesitatea de a ști că ceea ce facem are importanță. A fi părinte pare a fi o modalitate excelentă de a realiza cu timpul acest scop. Am conceput ființe umane care înainte nu existau – le-am crescut, le-am educat și le-am modelat în așa fel încât să se poată integra în societate.

Pe scurt, impactul imediat al nașterii copiilor poate avea efecte negative sau niciun efect asupra eficacității percepute a persoanei (McLaughlin și Micklin, 1983); însă, pe termen lung, efectele sunt pozitive. Desigur, în cazul în care copiii nu devin ceea ce ne-am dori noi, frustrarea și decepțiile pot fi foarte intense. Un număr substanțial dintre casnicele evaluate în studiul lui Lopata subliniau „decepțiile legate de evoluția copiilor” (1971, p. 209).

Sentimentul realizărilor importante obținute din creșterea copiilor poate dobândi importanță crescută pe măsură ce persoana îmbătrânește. La începutul vieții adulte, cariera poate fi o sursă importantă de sentiment al

¹ În original, *Modern Love* (n. tr.).

eficacității, când persoana crede că munca sa este într-adevăr importantă. De obicei, aceste așteptări sunt zădărnice. Am vrut să ne ajutăm concetățenii sau societatea, dar s-a dovedit că oamenii nu știu să prețuiască efortul nostru sau că problemele pe care doream să le rezolvăm sunt prea dificile. Unii au dorit să trateze bolnavii, dar aceștia nu se însănătoșeau conform așteptărilor. Alții și-au dorit să aibă afaceri prospere, dar economia nu a reacționat pozitiv la inițiativele lor. Afacerile mici au o rată de eșec foarte ridicată, iar corporațiile mari au o structură ierarhică piramidală, ceea ce îi împiedică pe mulți să ajungă la vârf. Dacă în zilele noastre o persoană se pensionează, îi rămân foarte puține lucruri prin care poate demonstra ce a făcut de-a lungul anilor. Dacă ai fost un funcționar care muta hârtiile din dreapta în stânga, actele au fost deja îndosariate, altcineva va ocupa în curând locul tău și va șterge urmele muncii tale încercând să lase o amprentă proprie prin marcarea teritoriului de muncă. Dacă, de exemplu, ai lucrat în industria confecțiilor, cele mai multe produse pe care le-ai făcut au fost vândute, s-au demodat sau au fost aruncate. Dacă ai lucrat în domeniul serviciilor, valul de clienți și problemele vor continua să apară și în absența ta. Puține persoane se pot bucura de satisfacțiile descrise în interviul condus de Studs Terkel (1972) cu un pietrar, care la bătrânețe putea să se mândrească cu produsele muncii sale ori de câte ori se plimba prin oraș și admira clădirile la construirea cărora a participat și el.

Astfel, munca poate oferi surse de eficacitate de-a lungul anilor de serviciu, dar pe măsură ce persoana îmbătrânește devine din ce în ce mai dificil de crezut că ceea ce a făcut odinioară este într-adevăr important. Pe de altă parte, când ieși la pensie, este șocant să vezi cât de repede te uită lumea. Dar copiii îți protejează oarecum viața în fața dezamăgirilor. Chiar dacă nu ai avut performanțe extraordinare la serviciu, măcar ai reușit să crești acești noi membri ai societății (și să le împărtășești multe dintre convingerile tale), ceea ce este deja o contribuție importantă. Părinții au tendința să accentueze și să exagereze măsura în care copiii lor reușesc să preia și să le continue viața (Thompson, Clark și Gunn, 1985), iar această tendință provine probabil din nevoia lor de a obține sentimentul de eficacitate tocmai din creșterea lor.

Este evident că există și o serie de diferențe culturale (Lopata, 1971, p. 185). În trecut și în anumite societăți chiar și astăzi se presupune că modul în care părinții își cresc copii nu are nicio legătură cu modul în care aceștia se vor maturiza. Însă cultura modernă a început să considere stilul parental ca fiind și cel mai important factor în dezvoltarea caracterului copilului. Această percepție nouă i-a împovărat pe părinți cu o responsabilitate imensă (uneori și cu sentimentul de vinovăție) în ceea ce privește modul în care își cresc copiii. În același timp însă, a sporit și posibilitatea de a obține sentimentul eficacității de pe urma creșterii copiilor, precum și pe aceea de a satisface încă una din nevoile de sens – mai precis cea a stimei de sine.

Fără doar și poate, copiii pot deveni o sursă importantă de stimă de sine. Să fii mândru de realizările copilului tău nu este o invenție recentă și poate deveni o sursă importantă de stimă de sine mai ales pentru adulții care nu reușesc să identifice nicio altă modalitate prin care se pot raporta pozitiv la propria persoană. În trecut, casnicele se temeau de momentul în care „se goleşte cuibul”, temându-se de pierderea sursei majore de stimă de sine și de posibilitatea de a fi considerate inutile de societate după ce copiii au plecat de acasă (Lopata, 1971, p. 41).

Ultimele nevoi de sens sunt cele pentru valoare și justificare, iar copiii pot fi un factor important în satisfacerea acestora. Copiii sunt o parte esențială în fundamentul de valori centrat pe familie. Bunăstarea copiilor este un scop de sine stătător, iar cultura participă din plin la consolidarea acestui mesaj. Efortul și sacrificiile sunt justificate prin faptul că se fac de dragul copiilor și li se atribuie o valență pozitivă puternică. Dorințele și nevoile copiilor oferă criterii solide, cu ajutorul cărora părinții pot să facă distincția între bine și rău, iar deciziile părinților sunt adesea influențate de aceste criterii. Chiar și decizii legate de stabilirea locației căminului sau a locului unde vor petrece vacanța sunt luate prin prisma bunăstării copiilor.

Responsabilitatea parentală (adică luarea în considerare a bunăstării copilului) devine astfel un fundament de valoare extrem de eficient și de important. Așa cum a rezumat un cercetător, bunăstarea copiilor „devine o explicație legitimă pentru aproape orice întreprinde părintele” (Lopata, 1971, p. 182). Acest enunț reușește să surprindă o gamă largă, apropiere nelimitată de posibilități pentru justificarea acțiunilor părinților. În această perioadă a crizei de valori, un fundament de valoare cum este cel a calității de părinte poate deveni extrem de atractiv, iar cultura are toate motivele să încurajeze adulții să îmbrățișeze această valoare.

Așa cum am arătat în aceste ultime paragrafe, a fi părinte poate deveni o sursă importantă de sens pentru viață. În cazul în care nu mai reușește să confere sens, calitatea de părinte își pierde farmecul. De exemplu, unul dintre studiile efectuate în acest sens a evidențiat că unele mame care aveau doar un singur copil nu reușeau să obțină sens din maternitate. Unele dintre ele nu reușeau să obțină sentimentul eficacității, ci, din contră, se simțeau nepotrivite și incompetente în rolul de mamă. În alte cazuri, unele mame nu reușeau să dobândească stimă de sine din maternitate dacă ea nu le conferea ameliorarea statutului sau a prestigiului. Alte mame nu reușeau să se simtă împlinite, fiindcă percepeau creșterea copilului ca o povară plictisitoare. În asemenea cazuri, șansele ca mama să își dorească să mai aibă copii erau semnificativ mai reduse decât în cazurile în care mamele simțeau că maternitatea a reușit să satisfacă aceste nevoi de sens (Callan, 1985a).

Mai devreme, am menționat că a fi părinte în era modernă este mai degrabă o sursă de sens decât una de fericire, iar nevoile de a găsi sens vieții

pot deține cheia înțelegerii paradoxului parental (adică, atracția ideii de a deveni părinte, în ciuda efectelor sale negative asupra fericirii). Această idee este confirmată de mai multe studii. Cercetările efectuate asupra femeilor sterile arată că imediat după ce află că nu vor putea avea copii, trec prin etape în care cred că viața nu are sens (cel puțin pentru o vreme), dar nu par a fi mai puțin fericite decât femeile care au copii (Callan, 1987). Cu alte cuvinte, incapacitatea lor de a deveni părinți nu a afectat negativ nivelul de fericire resimțit, însă a dus la percepția unei lipse profunde de sens a vieții.

Alte cercetări au evidențiat importanța modului în care prin nașterea și creșterea copiilor se poate conferi sens vieții. Un interviu nestructurat investiga valoarea pe care părinții o atribuie copiilor. Sensul a apărut în mai multe răspunsuri, cum ar fi ideea că a avea copii duce la împlinire personală, la sporirea scopurilor, a sentimentului de maturitate, la satisfacția unei activități de calitate, cea de a fi o persoană mai bună, la dezvoltare personală, ori la descoperirea unor aspecte noi sau necunoscute ale personalității adulte (Hoffman și Manis, 1979). La fel, evaluarea Gallup din 1977 a documentat o percepție frecventă la populația generală, conform căreia persoanele care nu au copii sunt anoste, singure și au vieți neîmplinite (Blake, 1979).

Astfel, statutul de părinte are șanse foarte mari să devină o sursă de sens a vieții. S-ar putea să nu sporească nivelul de fericire, din contră, conform dovezilor, ar putea duce chiar la pierderi semnificative în resimțirea fericirii – dar dă sens vieții. Ființele umane doresc ca viața lor să aibă sens și, în același timp, să fie și fericite, iar uneori căutarea sensului ar putea împiedica căutarea fericirii – statutul de părinte ar putea fi un exemplu important în acest sens.

Cu siguranță mai există și alți factori care contribuie la explicarea paradoxului parental, cum ar fi de exemplu încercarea de a justifica ceva în care am investit timp, efort și bani. Aceste aspecte sunt prezentate pe larg în Anexa B. În general, putem spune că a fi părinte este o sursă importantă pentru găsirea sensului vieții. Gestionarea sensului vieții implică menținerea unor iluzii pozitive, gestionarea stărilor afective astfel încât persoana să poată trăi emoții pozitive, să mențină consistență internă și relații sociale eficiente. Statutul de părinte poate conține toate acestea.

Din acest punct de vedere, dorința comună de a deveni părinte începe să capete sens în ciuda lipsei beneficiilor financiare și a costurilor subiective specifice erei moderne. Oamenii doresc să fie fericți, dar în același timp doresc ca viața lor să aibă sens. Când ai copii, viața are mai mult sens, chiar dacă fericirea are de suferit.

Dragostea, familia și sinele

În acest capitol am prezentat dragostea și familia ca fundamente de valoare ale vieții moderne. În capitolul anterior, sinele a fost prezentat ca un alt fundament modern de valoare. Relația dintre cele două fundamente de valoare majore merită explicată. În unele cazuri acestea se susțin și potențază reciproc efectul celeilalte, însă alteori pot intra în conflict. Această situație are loc atunci când una dintre valori atribuie o semnificație pozitivă unui aspect considerat negativ de cealaltă. Chiar mai mult, ultimele decenii au evidențiat un tipar clar în care sinele capătă treptat superioritate, devansând iubirea și familia.

Există mai multe motive pentru care cele două fundamente de valoare se susțin și își potențază reciproc efectul. Dacă ești iubit, stima de sine crește semnificativ, mai ales datorită faptului că cei ce se iubesc se văd într-o lumină favorabilă, idealizată (de exemplu, Fromm, 1956). Însă, în cazul în care nu te consideri demn de a fi iubit, îți pierzi stima de sine. În cazul adulților există o corelație pozitivă între dragoste și stima de sine (Freedman, 1978) și se pare că și atașamentul dintre părinți și copii are aceleași efecte.

La fel, legăturile de familie pot crește valoarea sinelui. Apartenența la o familie poate deveni o sursă importantă de stimă de sine colectivă, iar în unele culturi sau în trecut, acesta era un factor extrem de important (vezi de exemplu, Stone, 1977, pe tema onoarei și a descendenței). Într-adevăr, în cultura elenă, de exemplu, să fii mama unor copii legitimi era singura sursă superioară de stimă de sine disponibilă femeilor (Guttentag și Secord, 1983).

Alți factori, în schimb, puteau induce conflicte între sine și familie (sau dragoste). Cultura americană a accentuat nevoia de a prospera pe cont propriu, astfel, calea spre maturitate și spre respect în Statele Unite s-a îndepărtat adesea de familie. Americanii se așteaptă să ne lepădăm de familie și de trecutul comun, să respingem învățăturile și opiniile ei și să ne concepem propriul sistem de valori (Bellah și colab., 1985).

S-ar putea ca relația dintre sine și familie să fie în schimbare în cultura noastră. Cercetătorii anilor 1950 au observat că oamenii tindeau să evalueze sinele prin prisma abilității sale de a lega și de a menține căsătoria. În anii 1970, direcția acestei relații s-a schimbat: căsătoria a fost evaluată în funcție de contribuția ei la dezvoltarea sinelui, incluzând autoexprimarea, fericirea și starea de bine (Veroff și colab., 1981, p. 156). Astfel, în deceniile trecute, familia oferea standardele potrivit cărora se evalua sinele. În prezent, însă, sinele este sursa standard cu care să evaluează căsătoria.

Aceste modificări în relația dintre sine și familie sunt susținute și de datele obținute de cercetările Barbarei Ehrenreich (1983), care vizau evidențierea schimbărilor în valoarea atribuită rolului masculin. După cel de-al Doilea Război Mondial, percepția generală era că bărbatul trebuie să

își întrețină familia. Evitarea căsătoriei era considerată imorală și egoistă, iar burlacii notorii erau suspectați de imaturitate, de deviații sexuale sau de tulburări mentale. Totuși, câteva decenii mai târziu, cazurile în care bărbatul nu își mai întreține familia au devenit din ce în ce mai acceptabile. Viața liniștită a burlacului liber a devenit un model demn de invidiat. Societatea a început să tolereze, chiar să încurajeze bărbații să pornească în căutarea propriei fericiri, paleta extinzându-se de la bunuri financiare până la plăceri sexuale. Ehrenreich a denumit această schimbare în atitudine „prăbușirea eticii capului de familie”. Această modificare în atitudine a semnalizat o trecere de la obligațiile morale și sociale față de familie la dorințele și nevoile sinelui ca standard de valoare – și chiar ca normă a sănătății mentale unanim acceptate.

O schimbare similară a avut loc și în cazul rolului jucat de femei. O analiză atentă de conținut a evidențiat că revistele pentru femei și-au schimbat mesajul despre valorile de bază în deceniile după cel de-al Doilea Război Mondial (Zube, 1972). La început, familia a fost prezentată și discutată în termenii moralității. Mai târziu, accentul s-a mutat pe împlinire și pe satisfacții personale. Astfel, chiar și raportat la familie, sinele a înlocuit moralitatea tradițională ca fundament de valoare superior.

În unele cazuri, oamenii par să simtă nevoia să își ascundă trecutul familial, ca să și poată maximiza valoarea, mai ales dacă vor să fie recunoscuți personal pentru realizările și succesele lor. Unii doresc să evite suspiciunea că avantajele datorate familiei le-ar fi înlesnit eforturile (vezi Quattrone și Jones, 1978). De exemplu, una dintre persoanele investigate a relatat că a ajuns să aibă o afacere foarte prosperă doar pe baza propriilor puteri. A neglijat să menționeze că afacerea a fost de fapt fondată de tatăl său, care la un moment dat i-a predat-o lui (Bellah și colab., 1985, p. 82).

Astfel, există o serie de conflicte posibile între sine și familie (sau dragoste), dacă acestea sunt considerate valori de bază, supreme. Pe de altă parte, acestea pot colabora și își pot amplifica reciproc efectul. Totuși, viața modernă poate spori conflictele dintre ele. În aceste situații avem motive să fim tentați să credem că sinele începe să dețină poziția de superioritate.

Diferențele de gen în familie și valoarea propriei persoane

Așa cum am menționat deja, legăturile de familie pot fi importante valoarea propriei persoane. Cu toate acestea însă, efectele relațiilor de familie asupra valorii propriei persoane depind de gen.

Înțelepciunea tradițională reflectată în științele sociale prezintă tiparul culturii occidentale în felul următor: sursa majoră a valorii personale a bărbaților provenea din munca lor; femeile, însă, erau private de asemenea oportunități din cauza discriminării sexuale în angajare. Din acest motiv, pentru ele principala sursă de valoare a propriei persoane rezida în familie. Căsătoria cu un bărbat puternic, de succes, cu prestigiu și creșterea eficientă a copiilor erau indicatorii valorii unei femei. Femeile erau încurajate să se mândrească cu reușitele copiilor lor (de exemplu, Margolis, 1984). Bărbatul își obținea succesul din imaginea unei soții atrăgătoare și a unor copii realizați, dar aceste surse erau secundare carierei.

Această analiză ar putea însă omite un aspect esențial. Interacțiunile actuale din cadrul familiei pot avea o importanță mai mare pentru valoarea propriei persoane decât definițiile simbolice ale sinelui (de exemplu, Lopata, 1971, p. 93). Este adevărat că bărbații dobândeau valoarea propriei persoane de pe urma soțiilor lor doar în foarte puține cazuri, în timp ce, de cele mai multe ori, soțiile își obțineau propria valoare prin soții lor (vezi Blumstein și Schwartz, 1983, pp. 159-161; de asemenea, Freedman, 1978). Însă tiparul uzual al interacțiunilor maritale poate avea un efect puternic asupra valorii personale a ambilor parteneri. Exprimarea respectului, a valorii și a aprecierii dintre soți poate fi o determinantă esențială a stimei de sine. Într-adevăr, calitatea căsătoriei depinde în mare măsură de modul în care persoana crede că este evaluată de către soț/soție (Schafer și Keith, 1984).

În mod obișnuit, familia era percepută ca o unitate de producție cu beneficii economice. Un exemplu concret era gospodăria unde toți membri familiei lucrau împreună. De obicei tatăl era șeful, iar stima sa de sine era în mod evident accentuată de superioritatea sa față de ceilalți membri ai familiei. El era cel care lua deciziile și dădea ordinele, iar ceilalți se supuneau. Între timp, soția trebuia să se supună dorințelor soțului și să-l respecte, și astfel stima ei de sine a era diminuată din cauza acestor dovezi repetate ale statutului său inferior.

Distincția dintre fundamentele individuale și cele colective ale stimei de sine are o importanță deosebită în acest caz. O femeie putea să obțină niveluri ridicate de stimă de sine (colectivă) din simplul fapt că aparținea unei familii, dar nivelul stimei de sine individuale (mai ales cel provenit din comparația cu statutul soțului ei) era scăzut. Pe scurt, familia îi oferea niveluri ridicate de stimă de sine în general, dar niveluri scăzute în termenii stimei de sine individuale. În consecință, nu este de mirare că femeile își

orientau atenția spre stiluri de gândire și spre valori colective, iar psihologia feminină accentua atitudinile colective ale comunității și mai puțin motivele individuale (de exemplu, Gillian, 1982; de asemenea, Block, 1973).

În cazul bărbaților, situația era exact pe dos. Faptul că cineva era căsătorit și avea copii nu era încă o sursă de stimă de sine (de exemplu, conotațiile negative ale burlăciei notorii nu erau niciodată atât de negative ca acelea care vizau fetele bătrâne). Dar în cadrul familiei, stima de sine a bărbatului putea atinge niveluri foarte ridicate. Din acest motiv, atitudinea bărbaților înclina spre accentuarea perspectivelor și abordărilor individualiste (Block, 1973; Gillian, 1982).

Astfel, familia îi oferea femeii niveluri ridicate de stimă de sine colectivă iar bărbatului niveluri ridicate de stimă de sine individuală. Această diferență a fost probabil aspectul care încuraja femeile să gândească despre asemenea relații în termeni de comunitate, de colectiv și bărbații să le abordeze în termeni de individualitate.

În prezent, bazele acestor diferențe au fost parțial erodate. Femeile au mai multe posibilități de a se angaja, pe care le pot transforma în surse ale stimei de sine. Pe de altă parte, au avut loc și niște schimbări în ceea ce privește egalizarea statutului dintre membrii familiei. Totuși, familia continuă să fie o sursă importantă de stimă de sine individuală mai ales pentru soț și mai puțin pentru soție. Încă este valabil faptul că soțul deține de obicei mai multă autoritate decât soția (de exemplu, Blumstein și Schwartz, 1983).

Bărbații nu mai dețin aceeași putere legală, financiară și socială asupra soțiilor pe care au avut-o în trecut. De asemenea, nu se mai pot baza nici pe superioritatea dată de puterea fizică pentru a-și menține superioritatea în cadrul familiei. Însă tiparele de curtare mențin în continuare avantajele masculinității. Diferențele de gen s-au menținut prin stilul de curtare care le asigură bărbaților un statut superior femeilor. Datorită libertății de a alege din diversitatea de posibili parteneri, ar fi greșit să dăm vina pe un gen sau altul pentru această discriminare. Mai degrabă pare a fi rezultatul atitudinilor ambelor părți.

Există câteva tipare de curtare care mențin statutul de superioritate al bărbatului (vezi Guttentag și Second, 1983). În cele mai multe cazuri soții sunt cu câțiva ani mai în vârstă decât soțiile lor⁵. Acest decalaj de vârstă devine evident de cele mai multe ori chiar la primele întâlniri din adolescență, fiind foarte clar în perioada studenției, când este predominantă curtarea fetelor mai tinere. De asemenea, în general, soții sunt mai educați, au o ocupație mai prestigioasă și un salariu mai bun decât soțiile lor. Medicii și managerii se căsătoresc cu asistente, funcționare sau secretare, dar doctorițele și directoarele rareori se căsătoresc cu asistenți medicali, funcționari sau secretari.

Câteva dintre implicațiile acestor tipare (pattern-ul este denumit și „unitatea de măsură a căsătoriei”) asupra „pieței căsătoriilor” au fost analizate

în mai multe lucrări (de exemplu, Bernard, 1982; Guttentag și Secord, 1983). La capătul inferior al ierarhiei sociale, femeile pot alege dintr-un număr foarte mare de parteneri posibili; bărbații, în schimb, au puține oferte pentru alegerea consoartei. La celălalt capăt, situația este inversată. Bărbații din straturile inferioare ale societății și femeile din cele superioare sunt cei mai lipsiți de diversitatea partenerilor potriviți lor.

La facultate de exemplu, studentele din anul întâi au relații cu studenți din toți anii, în timp ce studenții de anul întâi sunt adesea nevoiți să își petreacă singuri sfârșiturile de săptămână, încercând să mențină o relație de prietenie, la distanță, cu prietena din liceu. În anii mai mari însă, șansa studenților de a se întâlni cu un număr mai mare de studente crește semnificativ și cuprinde tot campus-ul, în timp ce studentele din anii mai mari se întâlnesc doar cu studenți din anul terminal. Astfel, studentele din anii terminali sunt uneori nevoite să-și petreacă singure sfârșitul de săptămână, încercând din răspuțeri să mențină relația de prietenie cu prietenul din anul precedent.

Pe de altă parte, este important să ținem seama de „unitatea de măsură a căsătoriei” și din punctul de vedere al relației în sine. În cazul fiecărui cuplu care corespunde tiparului obișnuit, soțul este mai în vârstă, este mai educat decât soția, are un loc de muncă mai bun și câștigă mai bine decât ea. Deși ar putea încerca să ia împreună deciziile și să dețină aceeași poziție de putere în familie, totuși soțul va fi cel care va avea autoritatea mai mare. El știe mai multe, are o contribuție mai mare la resursele cuplului – în consecință, pare firesc să aibă întâietate în luarea deciziilor. Astfel, se perpetuează statutul de inferioritate al rolului soției.

Literatura de specialitate a produs suficiente dovezi care atestă importanța efectelor acestui tipar. Soțiile sunt mai mulțumite de căsătoria lor dacă prestigiul profesional al soțului este mai mare, în timp ce prestigiul ocupațional al soției nu pare să aibă niciun efect asupra satisfacției maritale a soțului (Glenn și Weaver, 1978). Ceea ce pare să îi irite pe soți este situația în care soția câștigă la fel de mult ca ei (Fendrich, 1984). Astfel, în prezent, soțului tipic nu îi displace dacă soția lui câștigă, dar îl deranjează dacă ocupația ei amenință poziția lui de superioritate (Fendrich, 1984; Glenn și Weaver, 1978; de asemenea, Blumstein și Schwartz, 1983).

Efectele acestui tipar asupra stimei de sine sunt din nou specifice, în sensul în care de obicei soțul are de câștigat iar soția de pierdut, cel puțin în cazurile în care comparațiile se efectuează în cadrul familiei. Interacțiunile maritale vor confirma în mod repetat faptul că soțul, în comparație cu soția, este cel înțelept, important și puternic. Aceste percepții se vor infiltra în tiparul relațiilor dintre soți.

Abaterile de la acest tipar obișnuit induc de cele mai multe ori distres (ceea ce este de înțeles) mai ales în rândul bărbaților. Un studiu efectuat pe bărbați care și-au pierdut locul de muncă a evidențiat faptul că relațiile din

cadrul familiei au fost serios afectate. Aceste probleme se agravau mai ales în cazurile în care soțul își găsea un loc de muncă în care câștiga mai puțin decât înainte sau mai puțin decât soția (Newman, 1988; de asemenea, Elder, 1974). Fiica unuia dintre participanții la un asemenea studiu își descria tatăl ca pe un om care era expertul în familie, care se pricepea la tot și la toate: știință, politică, geografie și așa mai departe. Familia nu s-a îndoit niciodată de competența lui până când și-a pierdut locul de muncă, după care și-a pierdut și poziția de expert atotștiutor. Atât timp cât a reușit să-și mențină statutul de superioritate, familia a continuat să-l venereze.

Aceste inegalități par să se întrețină în mod automat. Deoarece soțul este cel care câștigă mai mult, el este cel care va lua deciziile majore, ceea ce îi întărește continuu poziția de putere. După ce încep să se nască copiii, cuplul s-ar putea să se gândească cine să rămână acasă să crească copiii (sacrificând astfel posibilitatea avansării în carieră), dar de cele mai multe ori se decide că pentru binele familiei este preferabil ca soția să-și sacrifice cariera. La urma urmei, ea este cea care câștigă mai puțin, iar cuplul pierde mai puțin dacă ea renunță la serviciu. (Un studiu efectuat recent în Statele Unite arată că raportul dintre concediile de maternitate și cele de paternitate este de 400 la 1!). Ca urmare, deoarece soțul avansează în carieră, iar soția are grijă de copii sau lucrează cu jumătate de normă, diferențele continuă să crească. Acest lucru va determina creșterea stimei de sine bazată pe individualism a soțului și creșterea stimei de sine bazată pe colectivism a soției.

Efectul cumulat al acestor fenomene s-ar putea să iasă la iveală doar cu ocazia unui divorț – caz în care rezultatul traiectoriilor diferite de carieră capătă brusc o importanță deosebită. Soțul are succes, este realizat și bine plătit, în timp ce soția și-a suprimat perspectivele de avansare în carieră, poate a și trecut la jumătate de normă sau a rămas în concediu de maternitate pentru mai mulți ani. De cele mai multe ori, după divorț condițiile de viață ale soțului se îmbunătățesc în timp ce ale soției devin mai precare (de exemplu, Newman, 1988; Price și McKenry, 1988; Weiss, 1984; Weitzman, 1985).

Studiile efectuate în rândul familiilor de muncitori prezintă tipare similare. Ocupația de muncitor oferă mai puține șanse pentru dezvoltarea stimei de sine decât o profesiune cu o calificare superioară. Din acest motiv, muncitorii simt nevoia să li se confirme stima de sine în sânul familiei. Ei prezintă tendința de a fi mai autoritari în relația lor cu soția și copiii, deoarece familia este mediul cel mai propice pentru a se simți puternici, importanți și respectați (Rubin, 1976). În același timp, există și dovezi (sau cel puțin semne) care arată că soțiile care nu lucrează depind într-o măsură mai mare de familie ca să reușească să-și sporească stima de sine decât cele care lucrează (de exemplu, Blumstein și Schwarty, 1983; Callan, 1987; Lopata, 1971; Pistrang, 1984; Rubin, 1976).

Este posibil ca aceste diferențe să aibă cauze mai profunde? Da. Pe vremea lui Freud era la modă explicarea comportamentului adult în termenii unor experiențe din copilărie care au fost uitate. Însă, conform cercetărilor științifice, aceste cauze subtile, inconștiente, demult îngropate sunt foarte greu de documentat, iar ființele umane sunt afectate de aspecte evidente, imediate și presante. S-ar putea ca sentimentul de superioritate masculin să fi fost afectat de perioada când învăța să stea pe oliță sau de descoperirea în copilărie a faptului că femeile nu au penis ca și ei. Mult mai probabil însă, bărbatul este afectat de contactul zilnic cu o altă persoană care știe mai puține decât el, care câștigă mai puțin decât el, este mai tânără și mai slabă din punct de vedere fizic, depinde de el și îl respectă, acceptă și se supune veridicității judecății lui și deciziilor pe care le ia.

Privind toate aceste aspecte în ansamblu, nu e de mirare să impactul familiei asupra valorii proprii persoane este diferit în funcție de gen. Apartenența la nucleul familiei nu duce automat la dezvoltarea unei valori a propriei persoane colective pentru bărbați. Însă interacțiunea cu membrii familiei îi oferă fundamentele valorii proprii persoane la nivelul individului, deoarece soțul este tratat ca fiind superior soției și copiilor. Aceleași interacțiuni ar putea reduce sentimentul individual al valorii personale a soției – la urma urmei, superioritatea soțului este stabilită în raport cu rolul ei în familie – dar apartenența la familie poate fi o sursă importantă de mândrie și de satisfacție pentru soție.

Sinele, iubirea și familia în conflict

Uneori, interesele sinelui par să fie în conflict cu cerințele familiei (și ale iubirii). Probabil că aceasta este dilema cea mai mare cu care se poate confrunta individul modern, deoarece pentru rezolvarea acestui conflict trebuie să aleagă între două dintre valorile cele mai puternice și mai profunde. În trecut sau în culturi diferite de a noastră, această alegere era probabil destul de ușoară sau cel puțin era evident ce este corect și ce trebuie făcut. Nu era vorba doar despre faptul că obligațiile față de familie depășeau îndatoririle față de sine. Atitudinile morale ale epocilor trecute nici măcar nu recunoșteau existența conceptului de obligație față de sine.

Conflictul dintre sine și familie poate lua diverse forme. Cea mai comună este situația în care sinele nu se poate dezvolta, nu se poate exprima sau nu-și poate satisface nevoile fundamentale în cadrul relației. Acest lucru se poate întâmpla în oricare dintre rolurile din cadrul familiei, cel de soț, soție, părinte sau copil. Faptul că relația din cadrul familiei este o sursă importantă de satisfacție emoțională și de avantaj financiar nu înseamnă neapărat că aceasta poate ajuta sinele să se dezvolte și să prospere.

Într-adevăr, de multe ori, o relație necesită anumite sacrificii, ceea ce contravine tendințelor moderne de cultivare și de evidențiere a sinelui. Observațiile lui Erik Erikson (1950) arată că persoanele de vârstă mijlocie se confruntă de multe ori cu situația conflictuală impusă de alegerea pe care trebuie să o facă între dezvoltarea sinelui și sacrificarea sa pentru binele celorlalți. Erikson spunea că aceste persoane trebuie să aleagă între egocentrism și „generativitate”, termen prin care descria preocuparea altruistă pentru creșterea generațiilor următoare. Privită din altă perspectivă, ideea lui Erikson se referă la faptul că postura de părinte și de mentor presupune abandonarea căutării sinelui pentru a putea manifesta un interes plin de afectivitate pentru generațiile viitoare.

Statutul de părinte este probabil cel mai elocvent exemplu pentru acest tip de conflict. Cerințele și obligațiile de părinte blochează încercarea persoanei de a se orienta spre căutarea și spre cultivarea sinelui, care sunt esențiale la debutul maturității. De exemplu, multe femei sunt conștiente de nevoia sacrificării sinelui atunci când decid să aibă copii și exprimă acest sacrificiu atât în termeni negativi cât și în termeni pozitivi (vezi Lopata, 1971). Aspectele pozitive descriu schimbările intrinsece care se referă la procesele de maturizare și la capacitatea sporită de a-și asuma responsabilități. Exemplele negative se referă la nemulțumirea legată de tranziția la statutul de mamă, care implică mai multe sarcini, ceea ce le împiedică să citească sau să se angajeze în alte activități prin care își pot dezvolta sinele (Lopata, 1971, p. 196).

Și dragostea romantică dintre adulți poate fi percepută și ca o tendință de minimalizare și de oprimare a sinelui. Prin anii 1980 au apărut o serie de cărți specifice psihologiei „populare” care dezbăteau acest conflict. Aceste lucrări le sfătuiesc mai ales pe femei să nu se sacrifice prea mult de dragul relației romantice. Mai ales femeile ar putea fi expuse unor asemenea probleme, deoarece ele sunt mai dispuse să-și sacrifice propriile nevoi și dorințe de dragul celuiilalt (de exemplu, Eagly, 1987; Gillian, 1982).

Astfel, propriul interes poate intra în conflict cu interesele iubirii. Preocuparea pentru partener începe să devină prioritară, renunțându-se la șansele proprii de succes, de dezvoltare și de exprimare. Uneori, aceste efecte sunt explicite. De exemplu, în unele familii tradiționale soțul pur și simplu îi interzice soției să se angajeze sau să se înscrie la facultate, împiedicând-o astfel să învețe, să se dezvolte sau să își descopere abilitățile (Rubin, 1976; de asemenea, Lawson, 1988). În alte cazuri, conflictul este mult mai subtil, cum ar fi acelea în care se cere renunțarea la vechii prieteni sau la abandonarea intereselor și pasiunilor personale (Rubin, 1976; de asemenea, Pistrang, 1984).

Unele abordări moderne au agravat conflictul dintre sine și căsnicie. Cultura modernă încurajează oamenii să aibă așteptări mari față de căsnicie, sperând ca aceasta să le ofere împlinire și satisfacții personale (de exemplu,

Lopata, 1971, p. 74; de asemenea, Burgess și Locke, 1945). Grupul de cercetare al lui Robert Bellah a evidențiat faptul că mulți americani contemporani își imaginează că mariajul este „explorarea mutuală a unor identități extrem de bogate, complexe și interesante” (Bellah și colab., 1985, p. 108). Astfel, oamenii se așteaptă ca dragostea să împlinească sinele, iar căsnicia să le ofere spațiul în care sinele lor poate prospera, se poate dezvolta și exprima liber. Din păcate însă, această concepție este puternic idealizată, iar realitatea este adesea dezamăgitoare.

Grupul de cercetători conduși de Bellah a mai observat că majoritatea celor intervievați nu reușeau să accepte posibilitatea ca o relație bună, afectuoasă să implice costuri și sacrificii serioase pentru sine. Majoritatea celor investigați spuneau că dacă cineva vrea într-adevăr să facă ceva pentru persoana iubită, acest lucru nu poate fi considerat un sacrificiu (1985, p. 109). Majoritatea reușeau să accepte că o căsnicie bună necesită efort susținut, dar nu puteau concepe că ar putea fi vorba și de costuri și sacrificii reale. Astfel, sacrificarea propriei identități pentru iubire era considerată ca un lucru de neconceput – imposibil prin definiție.

Toate aceste aspecte sunt într-un contrast ciudat cu mariajele generațiilor anterioare. Potrivit grupului de cercetare al lui Bellah, abordarea americană modernă a iubirii și a căsătoriei formează un fundament important de valoare, care însă nu se potrivește complet cu sinele. Dacă mariajul sau dragostea nu intră în conflict cu sinele, atunci sinele este cel care primează. Această schimbare nu este una universală, dar indică direcția în care evoluează cultura. Conform noii atitudini, dacă relația periclitează dezvoltarea sinelui atunci legătura *ar trebui* întreruptă. O căsătorie fără vlagă, apatică sau tiranică nu ar trebui continuată. Persoana are dreptul, ba chiar mai mult, obligația de a schimba situația și de a merge mai departe. Desigur, sursa acestor drepturi și obligații este chiar sinele.

Dovezile privind schimbarea atitudinii față de adulter susțin că sinele începe să devină mai important decât dragostea sau căsătoria. Un studiu recent efectuat de Lawson (1988) arată că multe persoane se angajează în relații extraconjugale deoarece își consideră căsătoria nesatisfăcătoare. Lawson a evaluat tendința acestor persoane de a considera sinele un fundament de valoare (cercetătoarea denumeste această tendință „mitul despre mine”). Cu cât persoanele adevrau mai puternic la aceste noi atitudini, cu atât creștea șansa ca ele să comită adulter (mai ales relații trecătoare, de o noapte), fără să se simtă vinovate pentru ceea ce au făcut (1988, p. 38). Femeile se implicau în/inițiau relații extramaritale mai ales în cazurile în care viața de acasă era opresantă sau le împiedica în exprimarea propriei individualități. De exemplu, una dintre femeile investigate a început o aventură după ce soțul ei i-a interzis să se înscrie la cursuri serale. Deci cu cât sinele este mai sacru, cu atât mariajul devine mai profan.

Deseori, adulterul duce la instalarea conflictelor între dragoste și familie. Rezultatele lui Lawson arată că multe persoane încep relații extraconjugale în ideea că vor reuși să țină relația și implicarea personală sub control, însă aceste convingeri se dovedesc a fi false. La un moment dat, persoana se poate trezi că este implicată într-o relație satisfăcătoare din punct de vedere emoțional în afara căsătoriei, fiind forțată să aleagă între continuarea poveștii de dragoste și mariaj.

Conflictele dintre fundamentele de valoare pot fi extrem de distructive, ceea ce este valabil și în cazul adulterului. Lawson arată că majoritatea persoanelor suferă profund când trebuie să aleagă între dragoste și căsătorie. În cazul în care căsătoria supraviețuiește, șansele ca ea să fie afectată sunt foarte mari. Este posibil ca partenerii să reușească să rămână împreună și după terminarea relației extraconjugale, dar costurile implicate sunt mari, cum ar fi comunicare deficitară, pierderea încrederii, a afecțiunii față de celălalt și așa mai departe.

Probabil că cel mai important aspect al studiului derulat de Lawson a relevat faptul că majoritatea celor care au comis adulter considerau că ceea ce au făcut era absolut justificat, chiar și divorțul ar fi fost justificat, toate acestea datorită obligațiilor persoanei față de propriul sine. Aceste rezultate arată în mod clar că, în competiția dintre fundamentele de valoare, sinele poate câștiga în fața căsniciei sau a familiei. Un tipar similar s-a reliefat și în urma unui studiu recent al tendințelor de divorț (Vaughan, 1986). În perioada de pregătire a divorțului, multe persoane au început să dezvolte în mod conștient „o ideologie a sinelui”, o altă expresie a faptului că persoana valorifică mai mult sinele decât relația. Pentru a putea justifica terminarea unei relații importante, persoana are nevoie de o valoare și mai importantă, iar în prezent, sinele reprezintă o astfel de valoare: Îmi pare rău, dar îmi datorez mie însumi să te părăsesc.

Pe scurt, atitudinea modernă începe să susțină din ce în ce mai mult ideea că iubirea nu poate fi compatibilă cu sinele, deoarece în cazul în care oprimă sinele nu mai putem vorbi de dragoste adevărată (Bellah și colab., 1985). O situație în care sinele și iubirea ar fi în conflict pare de neconceput, ambele fiind considerate mai importante decât relațiile de căsătorie. Dacă persoana pune capăt unei relații de dragoste, acțiunile sale sunt justificate (chiar impuse) în cazul în care o face de dragul posibilității de a se autoexprima printr-o altă relație de iubire. Evident, aceste atitudini vor întreține o rată foarte mare a divorțului și atâta timp cât ele persistă, nu ne putem aștepta la o scădere substanțială a ratei divorțului.

Niciunul dintre aspectele discutate mai înainte nu este neapărat un dezastru pentru societate. Ceea ce *ar putea fi* însă o problemă serioasă este că același tip de raționament ar putea fi aplicat și în relația cu copiii. Dacă dragostea pentru soț sau soție poate necesita sacrificarea sinelui, pentru copii

acest lucru este și mai adevărat – iar urmașii pot fi și mai pretențioși, mai nerecunoscători și așa mai departe.

La urma urmei, divorțul nu este neapărat o problemă socială gravă. Oamenii pot începe și termina o relație fără să afecteze societatea. Când doi adulți pun capăt unei relații romantice, ei pot reveni în grupul persoanelor singure, în căutarea unor noi parteneri sau pur și simplu pot să își vadă mai departe de viață. Este posibil ca partenerii să sufere, să apară inconveniente, să se cheltuiască sume de bani etc., fără să se aducă prejudicii grave societății.

În schimb, abandonarea copiilor ar putea deveni o problemă serioasă pentru societate, deoarece copii nu pot să-și poarte de grijă sau să-și găsească singuri părinți noi. Dacă, la un moment dat, adulții ar începe să-și dorească să scape de copii, ca să-și poată explora și dezvolta sinele, problema ar fi extrem de gravă pentru societate. Adevărul este că problema socială majoră asociată divorțului este ruptura care se produce între părinte (de obicei tatăl) și copii. După divorț, tații par să-și fi abandonat copiii – ajung să-i întâlnească din cei în ce mai rar, investind din ce în ce mai puține emoții, grijă și bani în creșterea lor.

Desigur, același raționament se aplică și perspectivei copiilor. Dacă copiii ar dori să divorțeze de părinții lor – ceea ce ar putea fi posibil, de vreme ce de multe ori părinții împiedică dezvoltarea și expresia liberă a individualității copilului – nu există alternativă disponibilă.

Deocamdată, nu se întrevede nicio rezolvare pentru această problemă. Din perspectiva individului, un factor atenuant ar fi faptul că relația dintre părinte și copil este cât de cât limitată în timp, devenind astfel o relație mai ușor de suportat. Cu alte cuvinte, copiii vor crește și își vor întemeia la rândul lor familii, terminând astfel o serie de aspecte stresante și opresive ale acestui tip de atașament. Părinții care se simt afectați sau sufocați de relația lor cu copiii pot aștepta pur și simplu până când problema se rezolvă de la sine. Exact același lucru fac și copiii – așteaptă să împlinească vârsta la care se pot debarasa de influențele și de autoritatea apăsătoare ale părinților și pleacă de acasă. De obicei, relația continuă, însă într-o formă mai limitată și oarecum transformată. Ce este și mai important este că relația nu mai este o povară pentru sine, iar conflictul dintre sine și relație este în mare măsură rezolvat.

Dacă luăm în considerare problemele sociale potențiale, este extrem de important ca societatea să poată menține, indiferent de costurile implicate, relațiile dintre părinți și copii. În prezent, cultura reușește să impună acest lucru prin legi, norme și atitudini. Din punct de vedere legal nu ai voie să divorțezi de copiii tăi. Din punctul de vedere al atitudinilor, cultura susține ideea împlinirii personale prin creșterea copiilor, subliniind că acest statut îi oferă sinelui nenumărate oportunități prin care se poate exprima, dezvolta și împlini. Fără îndoială, refuzul de a admite paradoxul parental este parțial legat de conștientizarea pericolului pe care l-ar presupune atitudinea

alternativă. Societatea nu le poate permite oamenilor să înceapă să decidă, la câțiva ani după nașterea copiilor, că nu mai doresc să poarte răspunderea creșterii lor.

Acest pericol însă nu a apărut în epoca modernă. Timp de mai multe secole, s-au consemnat cazuri în care unul dintre părinți își părăsea familia (de exemplu, MacFarlane, 1986; de asemenea, Stone, 1977, p. 35). De cele mai multe ori bărbatul era cel care pleca de acasă, deoarece șansele sale de a începe o viață nouă altundeva pe cont propriu erau mai mari decât pentru soția lui. Totuși, de cele mai multe ori acest lucru a reprezentat o problemă pentru societate, deoarece familia abandonată suferea și devenea dependentă de sprijinul financiar și de alte ajutoare oferite de societate.

Aspectul nou, specific erei moderne este disponibilitatea unor atitudini prin care s-ar putea justifica abandonarea familiei. Dacă sinele este considerat un fundament de valoare superior familiei, iar toată lumea acceptă că avem dreptul să plecăm dacă mariajul nostru nu este satisfăcător ca să ne putem dezvolta sinele, atitudinile existente nu sunt suficient de puternice să împiedice părinții să-și părăsească copiii. În secolele trecute, dacă oamenii își părăseau copiii o făceau din motive egoiste, iar aceste acțiuni erau considerate condamnabile și nejustificate. Asemenea atitudini probabil că au împiedicat multe persoane să acționeze astfel chiar dacă aveau impulsul de a fugi de acasă. În prezent însă, urmărirea scopurilor proprii a dobândit o legitimitate mai mare decât în trecut. Dacă obligațiile părintești își pierd superioritatea în fața obligațiilor față de sine – iar sinele are o traiectorie ascendentă în acest sens – societatea ar putea trece prin perioade de haos și dezbinări serioase.

Ar fi cumva aceasta o îngrijorare vană? În momentul de față este doar o speculație, dar se reliefează deja câteva tendințe îngrijorătoare. Numărul persoanelor care nu își doresc copii este în creștere. Mamele încep să se plângă de faptul că după divorț, tații încep să își caute fericirea și împlinirea, în timp ce ele sunt nevoite să trăiască împreună cu copiii în condiții financiare precare (de exemplu, Ebeling, 1990). Numărul părinților care își trimit copiii neastâmpărați în spitale de boli nervoase s-a dublat în ultimul deceniu, iar oamenii de știință sunt de părere că două treimi din aceste spitalizări sunt nejustificate – cu alte cuvinte, cercetătorii sunt de părere că acești părinți vor de fapt să scape de copiii lor pentru o perioadă de timp nedeterminată (pentru raport vezi Barrett și Greene, 1990).

Din punctul meu de vedere, motivul principal de îngrijorare este reprezentat de faptul că întreaga evoluție culturală este orientată în această direcție; prin urmare, mă îngrijorează mai puțin aceste tendințe izolate. La urma urmei, decizia de a nu avea copii este doar o adaptare la paradoxul parental, care nu creează nicio problemă socială. Problemele sociale cele mai grave vor apărea doar în cazul în care oamenii vor decide că nu mai doresc copii *după* ce copiii lor s-au născut deja. Sinele, ca fundament de valoare, are

deja puterea să depășească valoarea pe care o comportă căsătoria și, cum vom arăta și în capitolul următor, în unele sfere poate deja transcende și religia. Sacralitatea statutului de părinte este de asemenea pusă la încercare.

Acest lucru aduce în discuție ultima problemă abordată în acest capitol. Cum a reușit cultura să mențină iluzia că statutul de părinte aduce împlinirea personală?

Despre iluzii faste și nefaste

În capitolul anterior am arătat că societatea occidentală nu a reușit să mențină valoarea „eticii muncii” – adică, acele convingeri care ridică munca la statutul de fundament de valoare și model de împlinire. Acest capitol ne-a demonstrat că aceeași societate a avut succes într-o sarcină similară – transformarea statutului de părinte într-un fundament de valoare și un model de împlinire. Aceste două seturi de convingeri pot fi percepute ca eforturi paralele ale culturii de a construi iluzii. Desigur, ar fi eronat să tragem concluzia simplistă că societatea poate sau nu poate să întrețină asemenea iluzii la scară largă pe o perioadă mai mare de timp. De ce una dintre încercări a avut succes în timp ce cealaltă a eșuat?

Din anumite puncte de vedere, cele două iluzii sunt similare. Atât etica muncii cât și statutul de părinte implică mitul împlinirii, deoarece ambele oferă promisiuni nerealiste legate de trăirea unor emoții pozitive durabile: demnitate și satisfacții prin muncă, bucuria de a fi mamă și așa mai departe. Însă, ambele par să aibă și aspecte negative: ființele umane demisionează când pot să facă acest lucru, iar părinții sunt mai puțin fericiți decât cuplurile care nu au copii.

Ambele atitudini conțin câteva contradicții interne. Tensiunea dintre autoîmplinire și negarea identității proprii este vizibilă atât în etica muncii cât și în rolul de părinte. Tensiunea dintre individualism și colectivism (aspect central în atitudinile moderne față de muncă) este oglindită și în modul în care este abordată în prezent familia (adică, conflicte de valoare dintre sine și familie). Chiar mai mult, societatea modernă continuă să ofere alternative atât pentru muncă cât și pentru statutul de părinte: etica libertății personale concurează cu etica muncii, iar toleranța față de decizia de a nu avea copii (atât în cazul persoanelor căsătorite cât și în cazul celor necăsătorite) este în continuă creștere.

Totuși există câteva diferențe între etica muncii și etica statutului de părinte. Desigur, pentru a înțelege de ce una dintre etici a avut succes iar cealaltă nu, trebuie investigate tocmai aceste diferențe. Prima diferență majoră provine din psihologia socială a motivației. Etica muncii a avut de suferit din cauza incompatibilității dintre recompensele intrinsece și extrinsece, prin

sublinierea atât a satisfacțiilor inerente muncii cât și a beneficiilor externe, financiare. Astfel, potrivit tiparului binecunoscut, munca a început să fie orientată din ce în ce mai mult spre factori și motivații externe (adică, în mod obișnuit, recompensele externe tind să fie prioritare celor intrinsece). Pe de altă parte, statutul de părinte nu a avut de suferit din cauza unui surplus de motivații extrinsece, iar numărul motivațiilor intrinsece continuă să fie mare.

De fapt, tendințele moderne în rolul de părinte probabil că au întărit sursele de motivație intrinsecă, de vreme ce, în termenii motivației extrinsece, a fi părinte devine din ce în ce mai costisitor. Copiii nu mai sunt un bun financiar important sau o sursă majoră de venit, ci mai degrabă o sursă majoră de costuri și obligații financiare. Astfel, prin muncă se pot câștiga bani, iar indiciile de suprafață le vor aminti oamenilor că lucrează de dragul unor recompense externe, ceea ce, la rândul său, îi va determina să considere munca o modalitate prin care se pot câștiga bani. Însă să fii părinte *costă* bani, ceea ce va determina ființele umane să considere statutul de părinte ca fiind ceva din care se poate obține motivație intrinsecă.

O a doua diferență constă în faptul că societatea are mult mai multă nevoie de iluzia statutului de părinte decât de iluzia muncii. Societatea nu are nevoie ca toți membrii ei să lucreze la randament maxim. Există multe stimulente prin care majoritatea pot fi convinși să lucreze suficient de mult pentru a îndeplini tot ceea ce este necesar. Cu alte cuvinte, societatea nu se va destrăma dacă un număr mare de persoane simt uneori că mai degrabă ar face altceva decât să lucreze. Dar societatea s-ar confrunta cu probleme severe dacă un număr mare de persoane ar decide să-și abandoneze copiii sau dacă ar decide să nu mai aibă copii.

În legătură cu această diferență putem vorbi despre faptul că decizia de a avea sau nu copii este mult mai opțională decât cea de a munci sau nu. Așa cum am menționat anterior, timp de mai multe secole atât munca cât și statutul de părinte erau în mare parte inevitabile. Pentru foarte multe persoane munca este și în prezent inevitabilă. Dar cu tehnicile moderne de contracepție este posibil să te căsătorești și să faci dragoste fără să ai copii. Astfel, ajungem din nou la concluzia că societatea are mai multă nevoie de iluzia statutului de părinte decât de iluzia muncii. Oamenii lucrează indiferent de emoțiile pe care le încercă față de muncă, dar societatea ar fi în pericol considerabil dacă lumea ar începe să creadă că nu are sens să fii părinte.

A treia diferență se referă la rezultat. Aceasta este extrem de importantă datorită naturii mitului împlinirii. Oamenii sunt destul de dispuși să aștepte pentru a se putea realiza, dar devin stresați dacă această promisiune nu se îndeplinește în momentul promis. La sfârșitul mai multor ani de muncă, multe persoane nu simt că ar fi realizat ceva important. Natura muncii moderne nu le lasă majorității persoanelor un produs concret pe care să îl poată considera rezultatul muncii lor. Există, desigur, și excepții. Un arhitect

poate admira clădirile pe care le-a proiectat, iar un medic se poate bucura de sănătatea bolnavilor tratați eficient. Dar, pentru cele mai multe persoane, rezultatele muncii nu sunt tangibile: să scrii mii de procese verbale, să fi derulat multe discuții de afaceri la telefon, să fi participat la nenumărate ședințe, să fi conceput o serie de proceduri care și-au pierdut actualitatea rapid, etc. Ambițiile legate de muncă nu au fost realizate în totalitate, iar marile așteptări nu au fost împlinite.

În schimb, după mai mulți ani poți să spui că ți-ai crescut copiii de care te leagă emoții puternice și care sunt un motiv de mândrie pentru tine. Oamenii obișnuiesc să se gândească cu plăcere la experiențele pe care le-au avut crescându-și copiii, uitând stresul, greutățile și sacrificiile, îngrijorările care s-au dovedit în timp a fi nefondate și așa mai departe. Chiar și în cazul în care amintirea creșterii copiilor nu este tocmai plăcută, rezultatul – relația cu copilul deja adult – poate da senzația că efortul depus a avut sens. Astfel, un studiu recent arată că un număr surprinzător de mic de persoane în vârstă au amintiri pozitive de pe vremea când erau părinți și își creșteau copiii (mai ales mamele) și consideră perioada actuală ca fiind un aspect esențial în povestea de viață. Dar aceste persoane au evidențiat în mod special relația curentă pe care o aveau cu copiii lor, relație care le oferea satisfacții deosebite (Kaufman, 1986).

Mitul împlinirii este susținut cel mai eficient prin metoda proiectării sale în viitor. Nașterea și creșterea copiilor reușește să amâne împlinirea, menținând mai mult timp promisiunea vie. În cazul muncitorilor, persoana atinge apogeul carierei sale destul de devreme (Rubin, 1976). În cazul funcționarilor, pe la vârsta de 40 de ani persoana deja știe cam până unde va putea avansa în carieră. Astfel, pe la mijlocul vieții, cele mai multe persoane vor trebui să se confrunte cu aspectele dezamăgitoare ale carierei lor și vor trebui să se împace și cu limitele acesteia. Dar tocmai aceasta este vârsta la care rolul de părinte începe să dea roade. Problemele rezultate din conviețuirea cu copiii par să se estompeze (mai ales datorită faptului că aceștia încep să se mute de acasă), iar părinții pot să se bucure de ei de la distanță. La vârsta de 50 de ani părinții au supraviețuit deja și ultimelor conflicte specifice adolescenței și relațiile dintre ei și copii s-au îmbunătățit substanțial. Copilul și-a început recent viața adultă, iar promisiunea împlinirii prin această cale persistă. Cu mult înainte să devină evident faptul că nici copilul nu va realiza nimic senzațional în viață, se nasc nepoții. Astfel, posibilitatea unei realizări extraordinare prin eforturile depuse de-a lungul timpului pentru creșterea copiilor se menține și la bătrânețe, chiar și în momentele în care posibilitatea unor succese formidabile în muncă s-a risipit de mult.

Astfel, chiar din mai multe motive, rolul de părinte poate fi mult mai bine reconciliat cu promisiunea mitică a împlinirii decât munca. Chiar și la bătrânețe oamenii pot obține satisfacție și plăcere din viața copiilor lor, iar

nepoții poartă promisiunea unor mari succese. Dar visele grandioase legate de realizări profesionale sunt de obicei zădărnicate înainte de împlinirea vârstei mijlocii.

Direcția schimbărilor sociale este de asemenea relevantă. Evoluția modernă a muncii a scăzut treptat viabilitatea eticii muncii, mai ales datorită faptului că structura muncii a reușit din ce în ce mai puțin să o susțină ca fundament de valoare și model de împlinire. Aceste schimbări includ scăderea posibilităților de autoangajare, divizarea sarcinilor, creșterea rutinei și a repetiției și așa mai departe.

În schimb, societatea a reușit să mențină vie ideea potențialului uriaș și unic existent în fiecare sugar. Secolul al nouăsprezecelea idealiza plăcerile maternității, iar secolul XX a extins aceste plăceri și asupra paternității. Comparativ cu generațiile anterioare, părinții actuali se pot bucura mai mult de copiii lor. Câteva invenții mai recente au redus substanțial povara și stresul pe care le presupune creșterea copiilor, iar printre ele se numără și împărțirea îndeletnicirilor casnice între părinți, tendința de a avea un număr mai redus de copii, mai multe posibilități de îngrijire a copiilor în afara casei (creșă, grădiniță etc.).

Ce concluzii se pot trage din aceste speculații comparative privind succesul și eșecul celor două tipuri de iluzii? Societatea are mai mare nevoie de iluzia împlinirii prin creșterea copiilor decât de iluzia împlinirii prin muncă. Direcția schimbărilor sociale, precum și tiparul general al vieților individuale au început să accentueze contradicțiile din etica muncii, dar să estompeze sau să le disipeze pe acelea din etica rolului de părinte. În consecință, în comparație cu realitatea și iluzia muncii, realitatea nașterii și creșterii copiilor se abate în mod vizibil mai puțin de la iluzia propriu-zisă. Recompensele extrinsece au subminat satisfacțiile intrinsece ale muncii, în timp ce costurile extrinsece ridicate ale rolului de părinte au determinat probabil oamenii să se concentreze asupra beneficiilor și satisfacțiilor inerente acestora.

O posibilă concluzie ar fi că iluziile *pot* fi susținute la mai multe niveluri. Posibilitatea succesului este cea mai ridicată în cazul în care societatea are nevoie foarte mare de iluzii, când circumstanțele ascund discrepanțele dintre realitate și iluzii, iar contradicțiile interne nu produc conflicte și discordanță psihică semnificativă.

Rezumat și sinteză

Este absolut esențial ca prin valorile sale cultura să poată atribui sensuri iubirii și familiei. Dacă nu reușește să facă acest lucru, mai ales dacă nu reușește să țină sub control comportamentul sexual, există șansa apariției unui număr mare de probleme. Impulsiunile firești de dragoste și sex pot să

apară și să dispară între persoane, dar o societate care funcționează eficient are nevoie de stabilitate în asemenea relații. Societatea are nevoie ca membrii săi să fie de acord (cel puțin într-o oarecare măsură) cu un comportament sexual acceptabil, să își crească și să își socializeze copiii. Sensul este o modalitate foarte puternică prin care se poate menține stabilitatea. Din acest motiv, cultura impune sensurile sale asupra proceselor sexuale și de reproducere naturale.

Dragostea și familia formează fundamente de valoare importante pentru viața modernă. Accentuarea importanței lor poate fi considerată un răspuns al societății la criza de valori, similar modului în care modernitatea a accentuat importanța sinelui și a identității. Atitudinile actuale refuză să admită că dragostea adevărată poate intra în conflict cu interesele proprii – astfel, aceste două valori se pot susține reciproc. Totuși, în cazul în care interesele proprii intră în conflict cu obligațiile casnice sau familiale, sinele este cel care se dovedește a fi un fundament de valoare mai important.

În trecut, familiile erau unități economice unite prin necesitate financiară și socială. Multe dintre funcțiile tradiționale ale familiei s-au pierdut, dar conceptul familiei ca atare a supraviețuit. Ea s-a transformat într-o rețea de relații emoționale intime. În prezent, oamenii se așteaptă ca familia să le ofere împlinire, satisfacții emoționale și să le permită să se exprime liber.

Perspectiva modernă a iubirii și a familiei abundă de iluzii. Diferențele dintre diversele tipuri de iubire (adică pasiune, intimitate și devotament) sunt neclare și ignorate. Tipic mitului împlinirii, se promite falsa permanență – într-adevăr, în prezent, dragostea și familia sunt două dintre miturile cele mai importante ale împlinirii. Oamenii consideră că a avea copii este un aspect esențial pentru o viață fericită, împlinită, cu sens și că astfel căsătoria va deveni mai puternică. Cu toate acestea, dovezile atestă că nașterea copiilor are un impact negativ asupra fericirii și căsătoriei.

Paradoxul parental – adică dorința larg răspândită de a avea copii în ciuda sacrificării fericirii – dezvăluie foarte multe informații. În primul rând, arată că, în caz de nevoie și în condițiile potrivite, societatea poate menține o serie de iluzii pe scară largă. De asemenea, demonstrează că fericirea nu este singurul factor care ghidează viața umană, ci mai degrabă am putea spune că oamenii au nevoie de sens în viață. Rolul de părinte poate fi o sursă inefficientă de fericire, dar, în același timp, o sursă importantă de sens. Într-adevăr, a avea copii ar putea fi cea mai eficientă modalitate prin care se poate satisface nevoia de sens în viața modernă. Mai precis, valoarea și împlinirea sunt două dintre dilemele cel mai des întâlnite în încercarea modernă de a atribui sens vieții, iar nașterea și creșterea copiilor le oferă ambelor soluții viabile.

Notă

1. Macfarlane, 1986; de asemenea vezi Burgess și Locke, 1945; totuși, rețineți că pentru majoritatea mamelor casnice legătura cu copilul primează, iar rolul de mamă îl precede pe cel de soție: Lopata, 1971, pp. 61-66. Aparent, majoritatea femeilor incluse în studiu, la începutul căsătoriei erau orientate spre relația cu soțul, dar după nașterea copiilor direcția s-a schimbat spre copii.
2. Prostituatele și alte femei de excepție pot avea mai mulți parteneri sexuali decât oricine altcineva; pe de altă parte însă, comportamentul prostituatelor probabil că reflectă mai degrabă considerentul economic și mai puțin dorința sexuală.
3. Această trecere spre o atitudine restrictivă necesită de obicei o serie de justificări de care au nevoie sacrificiile. În secolele trecute, creștinismul, prin atitudinea sa ostilă față de plăcerile sexuale, putea oricând oferi o explicație pentru stilul puritan de creștere a copiilor. Odată cu declinul influenței creștinismului asupra culturii, această explicație nu mai este viabilă – ar putea fi nevoie de aspecte medicale pentru a putea repeta acel efect. Rămâne de văzut dacă pericolul medical este suficient de mare pentru a menține succesul stilului puritan de creștere a copiilor și în societatea actuală.
4. Desigur, există mai mulți factori care au contribuit la scăderea natalității, dar transformările economice de tipul acesteia au de cele mai multe ori un impact semnificativ.
5. Atkinson și Glass, 1985; de asemenea, Spanier și Glick, 1980 – au stabilit că diferența medie de vârstă în cazul cuplurilor cu vârste cuprinse între 20 și 54 de ani este de 4,1 ani.

Religia

Una dintre personalitățile cele mai controversate ale muzicii rock a anilor 1950 a fost Little Richard. Versurile melodiilor sale aveau o tentă sexuală mult mai explicită decât era normal pentru acea perioadă, cu referiri foarte transparente la orgasm, la senzualitate și la adulter. Pe de altă parte, el nu obișnuia să șoptească sau să murmure versurile, ci mai degrabă le urla din adâncul plămânilor spre spectatori, dublat din fundal și de muzica puternică în ritm de blues a unui pian și a câtorva tobe. Notorietatea sexuală și ritmurile muzicii beat le-au asigurat mai multor cântăreți faima, iar Little Richard avea pe deasupra și talent muzical autentic. Astfel, a devenit incredibil de bogat și celebru, a călătorit și a susținut concerte în toată lumea.

Într-unul dintre aceste turnee a ajuns și în Australia, unde la un moment dat a văzut o stea strălucitoare (de fapt era un Sputnik, dar el habar nu avea de acest lucru), care se deplasa pe cer și îi trimitea semnale tocmai lui. Astfel, Little Richard a avut o revelație religioasă profundă și în acel moment s-a născut pentru a doua oară. Și-a dat seama de existența păcatului din activitatea sa muzicală, decizând să pună capăt carierei și să își dedice viața pentru a-l sluji pe Dumnezeu. El a lucrat timp de mai mulți ani ca predicator într-o biserică Adventistă de Ziua a Șaptea. Casa de discuri cu care avea contract încerca să țină secret acest lucru, reeditând cu numele lui discuri cu melodii mai vechi, dar Little Richard a refuzat să înregistreze cântece noi și a decis să-și dedice viața religiei.

Schimbările dramatice din viața lui Little Richard reflectă puterea pe care o pot exercita ideile și convingerile religioase. Într-adevăr, religia le-a oferit oamenilor timp de mai multe secole posibilitatea de a înțelege fenomene importante și, în același timp, misterioase, ajutându-i să le facă față și să se adapteze situațiilor. Little Richard a interpretat Sputnik-ul de pe cer ca fiind

un semn de la Dumnezeu (poate că asta și era). Desigur, și alții au văzut același Sputnik, dar au găsit alte interpretări, însă această întâmplare l-a determinat pe Little Richard să schimbe direcția și sensul vieții sale. Odată ce a îmbrățișat această perspectivă religioasă, totul în jur a dobândit sensuri noi, mult mai puternice, care au necesitat schimbări radicale în viața cântărețului. O asemenea siguranță sporită în privința sensului vieții este frecvent întâlnită în urma experiențelor convertirii religioase (Paloutzian, 1981).

Religia este o foarte potrivită pentru furnizarea răspunsurilor la întrebări legate de sensul vieții. Din unele puncte de vedere este chiar sursa cea mai potrivită. Multe persoane cred că sensul vieții este o problemă legată de religie, cu toate că așa cum am arătat în capitolele anterioare, oamenii pot obține foarte mult sens și din muncă, dragoste sau din viața de familie.

Era modernă a fost martora mai multor tendințe sociale care păreau să slăbească puterea religiei. Am putea trage rapid concluzia, de altfel eronată, că religia pierde teren și că în curând nu va mai avea niciun efect asupra oamenilor. Investigarea mai atentă a convingerilor religioase arată însă că ele continuă să fie foarte puternice în Statele Unite, în ciuda declinului apartenenței la o anumită congregație sau al frecventării slujbelor religioase (vezi o trecere în revistă de Stark și Bainbridge, 1984, capitolul 4). Cercetările arată că peste 80% dintre americani cred în Dumnezeu, în timp ce doar 6% resping ferm posibilitatea existenței lui.

Religia și-a pierdut mare parte din influența exercitată asupra instituțiilor publice, pierzând mai ales susținerea elitei educate, ceea ce induce senzația că a murit sau că este pe moarte. Însă, credința religioasă continuă să fie puternică, mai ales în zonele mai puțin vizibile ale societății. O cercetare le-a cerut participanților să răspundă pe o scală Likert cu 6 puncte la întrebarea: „Cât de aproape vă simțiți de Dumnezeu în cea mai mare parte a timpului?”. La nivel național, 44% dintre participanți au dat răspunsul extrem (adică, foarte aproape de Dumnezeu în cea mai mare parte a timpului), procente cele mai ridicate fiind atinse în zonele defavorizate educațional din sudul Statelor Unite (Stark și Bainbridge, 1985, p. 80-81). Desigur, multe persoane nu numai că-și manifestă credința în Dumnezeu, ci cred că simt prezența sa în mod regulat.

Era modernă a fost afectată de o serie de conflicte dintre știință și religie. Aceste conflicte au fost în mare parte înțelese greșit, iar în subcapitolele ulterioare vom aborda și aceste disensiuni. Însă, înainte să începem discuțiile pe această temă merită să menționăm faptul că funcțiile sensului pot oferi o perspectivă utilă asupra așa-zisului conflict dintre știință și religie.

În capitolele anterioare am discutat despre două dintre funcțiile sensului. Mai exact, sensul este folosit pentru a putea prezice și controla mediul înconjurător și pentru a putea gestiona reacțiile proprii, mai ales stările afective. Știința s-a dovedit a fi net superioară religiei în predicția și controlul

mediului natural înconjurător. Acest lucru nu este deloc surprinzător, de vreme ce știința se ocupă de explorarea mediului natural, în timp ce religia este devotată în mare parte forțelor și ființelor supranaturale. Conflictele dintre știință și religie s-au datorat adesea predicțiilor discrepante privind modul de funcționare a lumii naturale, iar de cele mai multe ori predicțiile științifice s-au dovedit a fi cele corecte.

Însă atunci când vorbim despre a doua funcție a sensului, știința este mult mai ineficientă decât religia. Religia constituie un sprijin puternic în gestionarea stărilor afective, cum ar fi de exemplu cazurile în care individul se confruntă cu traume majore dar își păstrează credința în valorile supreme. De asemenea, religia susține reguli morale care îi ajută pe oameni să-și controleze comportamentul. Știința nu ne prea sprijină în niciuna dintre aceste două probleme. Dacă oamenii ar abandona religia, ei ar pierde o sursă extrem de eficientă de consolare, de extaz și de certitudini morale.

Credință și apartenență

Tiparele activității religioase pot fi grupate în două categorii mari, adică în credință și apartenență. Religia le oferă oamenilor șansa de a putea crede în ceva – de obicei, un set de doctrine despre realitatea naturală și supranaturală care îi ajută să înțeleagă contextul mai larg în care trăiesc. Pe de altă parte, religia ne oferă și o comunitate care ne ajută să simțim că viața noastră face parte dintr-o mișcare mai amplă sau că aparținem unui grup de oameni cu convingeri similare cu ale noastre.

Nevoia de credință

Sensurile complexe sunt asociate cu cadre temporale mai vaste (de exemplu Vallacher și Wegner, 1985, 1987). Pe baza acestei argumentări, nivelul cel mai înalt de sens ar fi cel al eternității, iar religia pare să dețină adevărurile care vor exista întotdeauna. Astfel, religia oferă contextul cel mai larg (adică, adevăr și valoare eternă) lucrurilor pe care persoana le face într-o anume zi. Acesta este un aspect esențial al religiei prin care putem explica de ce reușește să atragă atât de multe persoane. De exemplu, cei care se alătură unor culturi se bucură de noua senzație că fiecare acțiune, oricât de laică sau de banală ar fi, face parte dintr-un plan divin, care are o semnificație cosmică (Rothbaum, 1988). Religia se poate ridica deasupra banalității.

Gândirea religioasă este deci un punct culminant al dorinței generale de a crede că ceea ce facem are un sens la un nivel suprem, atotcuprinzător. Într-adevăr, mitul sensului suprem este foarte evident în cazul religiei. Așa

cum spunea Peter Berger „Religia este încercarea îndrăznească a omului de a concepe întregul univers ca având semnificație din punct de vedere uman” (1967, p. 28). Religia ne garantează că indiferent ce i se întâmplă individului, bine sau rău, *are sens*. Dorința de a crede că fiecare eveniment face parte dintr-un tipar mai vast poate fi împlinită prin religie.

În capitolul zece vom arăta că suferința poate intensifica nevoia omului de a găsi sens în ceea ce i se întâmplă. Deținând nivelurile supreme ale sensului, religia are o capacitate extraordinară de a răspunde la întrebările legate de suferință și de a o face suportabilă. Trebuie să menționăm din nou că funcția principală a sensului este aceea de a gestiona stările afective, iar religia poate îndeplini în mod eficient această sarcină. În cazul în care oamenii simt că evenimentele cu care se confruntă au sens, suferința se reduce.

De multe ori falsa permanență este un aspect central în mitul sensului suprem și prezența ei este destul de evidentă în cadrul religiei. Doctrinile religioase pretind că ar fi eterne (mai permanent de atât nu se poate). Această permanență dă seama, în mare măsură, de atracția pe care o exercită religia; însă, ea poate deveni și sursa multor dificultăți, deoarece are tendința de a rigidiza doctrinele religioase. Debarasarea de doctrine demodate și introducerea unor idei și doctrine noi, mai potrivite perioadei respective, nu este o sarcină tocmai facilă pentru biserică. De fapt, se întâmplă adesea ca noile doctrine religioase să fie nevoite să pretindă că ar fi vechi. De exemplu, într-o anumită perioadă, Imperiul Roman a fost bombardat de o serie de culte și de mișcări religioase noi. În descrierea lor, remarcabilul istoric Mircea Eliade sublinia că toate aceste credințe noi pretindeau că „există din timpuri străvechi”, chiar dacă apăruseră cu mai puțin de un secol înainte (Eliade, 1982, p. 279).

Mitul sensului suprem are mai multe implicații pentru religie. În primul rând, religia poate atrage mai ales acele persoane care nu reușesc să găsească alte modalități prin care să poată înțelege ce li se întâmplă. Ființele umane sunt înclinate să creadă că ceea ce li se întâmplă are sens, iar religia le ajută să creadă că tocmai așa stau lucrurile. Conflictul dintre religie și știință a apărut în epoca Iluminismului, deoarece știința reușea să ofere alternative prin care fenomenele din mediul înconjurător începeau să capete sens – ceea ce a dus la concluzia că doctrinele religioase ar fi inutile. Ființele umane nu mai aveau nevoie de religie ca să poată explica mișcarea planetelor și așa mai departe. Chiar și în prezent, există o asociere negativă puternică între convingerile religioase și nivelul de educație (Stark și Bainbridge, 1985; vezi, de asemenea, Shupe și Stacey, 1983). Persoanele educate par să nu aibă nevoie de religie ca să poată înțelege și interpreta lumea. Mai degrabă am putea spune că religia îi atrage pe cei care nu găsesc explicații alternative pentru a putea înțelege viața.

Cei cu niveluri ridicate de educație ar putea avea destul de mult de pierdut prin îndepărtarea de religie, deoarece s-ar putea ca știința să nu le îndeplinească *toate* nevoile. Așa cum am sugerat în primele paragrafe ale acestui capitol, religia este o modalitate foarte eficientă (mai eficientă decât știința) de gestionare a stărilor afective, iar dacă o persoană abandonează religia, ar putea avea nevoie de altceva cu care să o înlocuiască. La începutul secolului XX, Carl Jung (1928) a observat că individul modern apelează din ce în ce mai des la psihologie ca să-și satisfacă nevoile spirituale (vezi de asemenea, Rieff, 1968). Din acest punct de vedere, psihologia poate fi substitutul științific cel mai potrivit, mai ales datorită faptului că le promite oamenilor că va facilita recuperarea lor în urma unor confruntări traumatice, îi va ajuta să-și găsească un scop în viață și să înțeleagă modul în care sinele individual se încadrează în contextul social mai larg.

Dar psihologia ar putea să nu fie substitutul perfect al religiei. Pretenția exagerată a psihologiei de a fi o știință care nu vehiculează valori, îi reduce semnificativ capacitatea de a satisface nevoile spirituale ale individului. Adaptarea (idealul psihologiei) nu este un substitut perfect al împlinirii și al virtuții spirituale (vezi Rieff, 1968). De fapt, în încercarea ei de a înlocui nevoile spirituale fără să aibă o bază religioasă, psihologia ar putea fi dezavantajată într-o foarte mare măsură; tot ceea ce poate ea să facă este să susțină angajamentul individului față de sine ca un fundament de valoare, iar acest lucru ar putea avea efecte dăunătoare (pentru o critică mai amplă, vezi Wallach și Wallach, 1983).

O a doua consecință a mitului religiei ca sursă a sensului suprem este aceea că de multe ori doctrinele religioase sunt incompatibile cu puncte de vedere diferite, rivale. Ca urmare, aceste doctrine ar putea fi într-o oarecare măsură competitive, intolerante, chiar ostile față de alte credințe. Așa cum a susținut recent un cercetător, doctrinele religioase au tendința să devină în mod inevitabil extremiste și intolerante (C. Liebman, 1983). La urma urmei, pretenția religiei de a deține adevărul absolut despre realitatea ultimă nu permite compromisuri.

Nevoia de apartenență

Religia nu este doar o problemă legată de credință – și apartenența este un aspect relevant. Acest lucru este dificil de evaluat în viața Americii moderne, aceasta fiind în prezent caracterizată de toleranță și de pluralism religios. Societatea noastră pune un accent destul de redus pe diferențele religioase. Însă, în trecut și în alte zone geografice, religia oferea posibilitatea stabilirii unor legături puternice care mențineau unitatea grupurilor sociale.

Unele dintre caracteristicile unității religioase sunt foarte bine cunoscute. S-au dat mai multe lupte bazate (cel puțin parțial) pe diferențele dintre credințele religioase. Când cruciații creștini au invadat teritoriile musulmane din Orientul Mijlociu, mulți dintre băștinașii creștini și-au oferit ajutorul invadatorilor împotriva propriilor compatrioți. Chiar și după ce au început să-și dea seama că le mergea mai bine sub musulmani decât sub ocupația creștină, mulți dintre acești creștini le-au rămas loiali cruciaților, care aveau aceeași religie ca ei (Runciman, 1951-1954). Situații similare au apărut și în cazul nesfârșitelor lupte europene dintre protestanți și catolici. Multe persoane s-au alăturat invadatorilor străini împotriva propriilor compatrioți (de exemplu, Parker, 1987).

O cercetare recentă a grupurilor religioase subliniază importanța rolului jucat de apartenență. Stark și Bainbridge (1985) au investigat o cantitate masivă de date despre aderarea la un grup religios și despre părăsirea acestuia, incluzând și cazuri din cadrul diverselor culte și secte deviante. Rezultatele lor arată că singurul factor important este cel al legăturilor sociale. Persoanele izolate din punct de vedere social sunt mult mai dispuse să se alăture unor asemenea mișcări religioase noi decât cei care au deja stabilite relații sociale strânse. Adesea, alăturarea este motivată de dorința de a aparține unei comunități (și mai puțin de specificitatea doctrinelor, credințelor sau practicilor specifice). De fapt, persoanele sunt de cele mai multe ori atrase în grupuri religioase pe bază de prietenie sau datorită altor tipuri de relații cu un membru al grupului. Chiar mai mult, celor mai mulți oameni le place să aparțină unui astfel de grup fiindcă se simt de parcă ar fi membrii unei familii mari sau ai unei comunități restrânse, intime (de exemplu, Robbins, 1988). Cei care formează legături sociale puternice (de exemplu prietenii stabile) în cadrul grupului religios au tendința să rămână în grup, în timp ce persoanele care nu reușesc să stabilească astfel de legături tind să părăsească grupul. Astfel, în toate etapele menționate, legăturile sociale se dovedesc a fi mai puternice decât ideologia. Oamenii se alătură sau părăsesc un grup religios datorită altor persoane sau relațiilor de prietenie și mai puțin credinței lor privind anumite doctrine specifice. De fapt, de multe ori oamenii nici nu înțeleg pe deplin doctrinele religiei respective (de exemplu, Albrecht, Cornwall și Cunningham, 1988).

Subliniem că ar fi necumpătat să negăm importanța credințelor religioase în ansamblu. Însă diferențele minore dintre diverse doctrine teologice (deși ar putea fi tocmai ideile care diferențiază o biserică creștină de alta), nu sunt extrem de relevante din punctul de vedere al participării, al credinței și al practicii individuale. Factorul cel mai important care determină aderarea la sau părăsirea unui grup religios este legătura socială. Faptul că o persoană îi aparține bisericii Metodiste sau Presbiteriene reflectă mai degrabă dorința de a frecventa biserica împreună cu prietenii, vecinii și familia și mai

puțin o decizie determinată de diferențele subtile dintre doctrinele celor două religii.

Importanța apartenenței ne permite să concepem ideile religioase ca pe niște contexte pentru grupuri sociale. O religie îi ajută pe oameni să conviețuiască și să colaboreze, ceea ce este una dintre îndatoririle majore ale culturii. Este adevărat, persoana religioasă poate explica evenimentele și experiențele cu care se confruntă cu ajutorul sensului și adevărului suprem. Dar la fel de importantă este și percepția faptului că persoana aparține unei comunități de oameni care agreează aceste explicații. Membrii unei comunități religioase pot discuta despre evenimente, iar interpretările lor vor fi considerate rezonabile de către fiecare dintre aceștia.

Astfel, religia poate avea o funcție vitală în viața unui grup social. Dar îndeplinirea acestei sarcini nu este tocmai facilă, ceea ce reiese din problemele cu care se confruntă multe dintre religii. De fapt, sarcina de a oferi un cadru de referință prin care se poate atribui sens tuturor lucrurilor care ne înconjoară va pune religia în fața unor nevoi contradictorii și a unor forțe problematice. Următorul subcapitol se va ocupa de examinarea acestor dificultăți.

Problema socială a religiei

Capitolele 6 și 7 au prezentat două dintre cele mai importante surse de sens ale vieții și fiecare dintre acestea a fost asociată cu o problemă pentru societate. În cazul muncii, problema era legată de modul în care oamenii puteau fi convingși să-și îndeplinească sarcinile (deoarece ei nu prezintă această tendință în mod natural). În cazul familiei și al iubirii problema era găsirea unor modalități prin care oamenii să-și poată satisface dorințele sexuale și nevoile afective fără să producă rupturi în rețeaua socială, precum și reconcilierea comportamentului sexual cu diverse probleme financiare (cum ar fi creșterea copiilor).

Problema religiei este oarecum diferită. Religia în sine nu este în sine o sursă inevitabilă de probleme sociale, ci mai degrabă o modalitate prin care acestea ar putea fi rezolvate (cel puțin unele dintre ele). Religia le poate explica oamenilor modul în care funcționează universul, le poate justifica efortul, sacrificiile și diverse circumstanțe de viață și le poate furniza o serie de reguli comportamentale pentru a putea conviețui în pace. Până aici, totul pare să fie în ordine.

În realitate însă, există o serie de dificultăți majore în obținerea acestor rezultate sociale dezirabile. Dificultățile apar, pe de o parte, datorită implicației profunde a religiei în mitul sensului suprem. Promisiunea adevărului absolut și a sensului suprem rigidizează religia într-o oarecare măsură, conferindu-i și o tentă de intoleranță (C. Liebman, 1983). În consecință, religia nu mai

funcționează la fel de bine pentru facțiuni cu interese divergente în societate și creează astfel obstacole în adaptarea la schimbările sociale. Să analizăm întâi problema facțiunilor sociale sau politice cu interese divergente. Stark și Bainbridge (1985) oferă o analiză amănunțită a acestui proces. De-a lungul istoriei, noile mișcări religioase au apărut în straturile sociale inferioare, printre cei săraci și oprimați. Aceste persoane sunt foarte receptive la tendințe noi (aici pot fi incluse și noi interpretări în cadrul unor religii stabile deja), deoarece sunt dezavantajați de regulile de funcționare ale societății respective. Clasa socială care se află la putere la un moment dat se aliază de obicei religiei care îi justifică și îi legitimează status quo-ul, dar cei săraci și asupriți doresc o schimbare. Din acest motiv, ei sunt mai receptivi la noile tendințe religioase, care, de cele mai multe ori, nu susțin sistemul respectiv de guvernare.

Majoritatea mișcărilor religioase noi se extind o vreme, după care expansiunea se oprește și noua direcție începe să dispară treptat (Stark și Bainbridge, 1985). Unele mișcări sunt suprimate de autorități (de exemplu Cohn, 1970). Uneori, totuși, una dintre tendințele noi va fi acceptată la scară largă și se va extinde în toate straturile societății. Această religie nouă se poate dezvolta în așa măsură, încât să preia locul sectelor și credințelor anterioare.

Atunci când apare acest fenomen, opoziția inițială a noii religii față de status quo-ul social dispare. Acum susținătorii noii religii sunt deja înstăriți, sunt clasa care este la putere și își doresc ca noua religie să le justifice poziția și nu să prezică propriul lor colaps. În continuare, noua religie continuă să se dezvolte și să își ajusteze doctrinele în așa fel încât să se potrivească cu noile cerințe. Totuși, în acest proces ea va pierde susținerea săracilor și a celor asupriți, care, în consecință, vor fi foarte receptivi la alte tendințe religioase noi (Stark și Bainbridge, 1985).

Perioada creștinismului timpuriu oferă o ilustrare excelentă a acestor procese. La început, creștinismul a fost religia unei minorități și atrăgea mai ales persoanele oprimate și săracii din Imperiul Roman, care, pe vremea aceea, era păgân. Creștinismul propovăduia doctrine religioase revoluționare despre egalitate, despre păcatul de a acumula averi și despre inversarea ordinii sociale. Deci nu este deloc surprinzător faptul că, la început, creștinii au fost persecutați de clasa conducătoare! Însă, după ce creștinismul a ajuns la putere în Imperiul Roman, și-a modificat poziția și a început să justifice status quo-ul. Creștinismul proclama ideea că lucrurile *erau* exact așa cum *trebuiau* să fie. Sfântul Augustin asemana societatea cu corpul uman și spunea că fiecare persoană ar trebui să fie mulțumită cu locul pe care îl are în societate, exact cum degetul nu își dorește să devină organ de vedere (vezi Weintraub, 1978). Evident că o astfel de doctrină susținea status quo-ul social și probabil că nu ar fi fost propusă la începutul creștinismului când lumea se

aștepta de la Mesia să inițieze răsturnarea politică a structurilor guvernante din acea perioadă.

Astfel, religia întâmpină dificultăți în menținerea interesului tuturor straturilor societății. Cei care sunt la putere doresc să mențină lucrurile exact așa cum sunt, în timp ce nevoiașii și cei oprimați doresc schimbare. Un sistem religios trebuie adesea să aleagă între menținerea status quo-ului și susținerea schimbării. De obicei nu le poate satisface pe amândouă.

O a doua posibilă problemă pentru religie este reprezentată de schimbările contextuale. Chiar dacă guvernarea și puterea rămân neschimbate, societatea se dezvoltă și poate da naștere unor probleme noi. Ceea ce funcționa eficient într-o vreme s-ar putea dovedi inutil sau irelevant în altă perioadă. Doctrinile religioase, la fel ca fenomenele sociale, se învechesc pe măsură ce societatea se schimbă. Nu mai reușesc să genereze comportamente necesare din punct de vedere social sau nu reușesc să gestioneze eficient stările afective – adică, să îi ajute pe oameni să facă față suferinței.

În volumul intitulat „*Legământul încălcat*”¹ (1975) Robert Bellah susținea că națiunea americană s-a bazat pe un set de supozitii morale și teologice despre misiunea și organizarea Americii. Printre acestea se numără perceperea Americii ca o țară de muncitori independenți, mai ales gospodari cu ferme private mici, precum și o țară de oameni aleși, cu privilegii morale speciale. Pe măsură ce societatea se modifica, aceste concepții începeau să se învechească și să devină disfuncționale, iar în America contemporană religia nu mai reușește să țină pasul cu nevoile vremii. De exemplu, agricultura și independența economică sunt imposibile pentru marea majoritate a populației, iar sensul unei misiuni supreme care ar justifica exploatarea altor minorități etnice a fost în mare parte eradicat.

O altă ilustrare cunoscută a dificultății de a ține pasul cu trecerea timpului este oferită de problemele cu care se confruntă în prezent Biserica catolică modernă. Doctrinile sale legate de infailibilitatea papală îi diminuează capacitatea de adaptare. Este destul de dificil să contrazici ceea ce a fost enunțat de un papă anterior, iar până acum am avut mai mulți papi cu mai multe opinii. Opoziția Bisericii catolice în ceea ce privește contracepția a fost probabil favorabilă societăților din trecut, în epocile în care copiii reprezentau un avantaj financiar pentru părinți iar societatea avea nevoie de mai mulți cetățeni. În societatea modernă însă, un număr mare de copii duce la dezavantaje atât la nivel social (deoarece societatea suferă din cauza suprapopulării), cât și la nivel individual (mai ales în cazurile în care copiii devin o povară financiară). Biserica ar putea beneficia dacă și-ar modifica atitudinea față de contracepție, însă mitul sensului suprem necesită consecvență, prin urmare nu-și poate permite schimbări de poziție.

¹ În original, *The Broken Covenant* (n. tr.).

Religiile care într-adevăr nu se pot schimba se vor învechi și se vor perima rapid. Soluția religiei la problema socială a schimbării constă în găsirea unui mijloc prin care se poate modifica fără să fie nevoie să recunoască acest lucru. Investigații recente au relevat modul în care diverse perioade din istoria Europei au decis să accentueze anumite caracteristici specifice ale Creștinismului (vezi mai ales Clebsch, 1979). Contradicțiile și neconcordanțele dintre doctrinele creștine specifice diverselor ere erau de cele mai multe ori bagatelizate. Aceste contradicții au început să fie considerate o sursă de putere, deoarece astfel religia menținea credința suficient de flexibilă, încât să se poată adapta circumstanțelor sociale aflate în continuă schimbare.

De multe ori, mișcările religioase noi aleg o strategie mai îndrăznească ca să se poată dezvolta și încep să acuze sistemul religios dominant de tendințe clare de disoluție. Când religia nu mai este compatibilă cu condițiile momentului respectiv, apare o nouă sectă și pretinde că ar fi descoperit principiile religioase originale într-un fel care ar putea fi relevant pentru viața contemporană. Acesta este de fapt un proces de rafinare și de reinterpretare a religiei, dar de multe ori realitatea schimbării religioase este mascată foarte abil. În loc să se spună că societatea a evoluat în timp ce religia a rămas neschimbată, noua mișcare religioasă susține că sistemul religios dominant s-a degradat și s-a îndepărtat de principiile originale. De exemplu, sistemul religios dominant este criticat de decadentă, de corupție și se accentuează faptul că nu mai întruchipează învățăturile lui Iisus în sensul lor adevărat. În schimb, noua sectă religioasă se prezintă sub forma unei variante îmbunătățite a credinței, care pretinde că ar reprezenta calea de întoarcere spre versiunea originală (Stark și Bainbridge, 1985).

Varianta americană a procesului schimbării religioase a fost expusă în binecunoscuta analiză a lui William McLoughlin (1978). Statele Unite au trecut printr-o serie de revoluții religioase, de obicei denumite „reînvieri”. Acestea au avut loc de fiecare dată când biserica aflată la putere nu a mai reușit să țină pasul cu viața socială și cu nevoile spirituale ale oamenilor. În accepțiunea lui McLoughlin, aceste „mari reînvieri coincid cu perioadele în care sistemul cultural trebuia revitalizat ca să poată rezolva problema discrepanțelor apărute între norme și experiență, între credințe vechi și realități noi, între tipare de comportament care dispar și tipare noi care abia emerg” (1978, p. 10). Aceste reînvieri pretind că ar fi mișcări nativiste sau tradiționaliste care îi îndeamnă pe oameni să se întoarcă la valori și la credințe mai vechi. În realitate însă, acestea sunt mișcări care reinterpretează doctrinele religioase în așa fel încât să le scoată în evidență și să le compatibilizeze cu viața socială actuală și cu problemele cu care se confruntă aceasta. Fiecare dintre reînvierile cele mai importante a fost urmată de o perioadă în care instituțiile sociale, politice și economice au fost restructurate (McLoughlin, 1978, p. 11).

Cu alte cuvinte, religia oferă justificare și legitimitate pentru societate. Când circumstanțele încep să se schimbe, societatea poate ține pasul doar dacă primește „permisiune” de la setul de convingeri și valori supreme. Schimbarea socială înaintează prin reinterpretarea religiei, urmată de schimbări efectuate în instituțiile majore ale societății. Astfel, ideologia religioasă devine un mediator între diverși factori financiari, care se schimbă din proprie inițiativă sau ca răspuns la noile condiții și la restructurarea socială.

Invenția scopului vieții

Subcapitolele anterioare au oferit informațiile necesare înțelegerii funcției pe care o deține religia în dezvoltarea sensului vieții, iar următoarele părți vor examina modul în care religia reușește să facă acest lucru. Răspunsul religiei la fiecare dintre cele patru nevoi de sens are o poveste complexă și interesantă. Cred că ar fi indicat să începem cu nevoia pentru scop.

Apariția sistemelor de mântuire

Religiile nu au prescris dintotdeauna scopuri pentru viața umană. Formidabila trecere în revistă a ideilor religioase timpurii a lui Eliade (1978) oferă o imagine clară despre credințele religioase primitive (și de la începutul civilizației) de peste tot din lume. Deși Eliade a muncit extrem de mult ca să explice diferențele subtile dintre aceste religii, similaritățile dintre ele sunt uluitoare pentru majoritatea oamenilor, în afară de cercetătorii cei mai pasionați de acest subiect.

În mod obișnuit, religiile timpurii explicau modul în care au luat naștere pământul și oamenii, de obicei bazându-se pe un mit al genezei. Ele au oferit și ideea unei forme de supraviețuire după moarte, precum și instrucțiuni privind comportamentul față de cei decedați (de exemplu, venerarea strămoșilor). Extazul și transa șamanilor erau modalități importante prin care puteau fi abordate forțele supranaturale. Pentru primii oameni, acest lucru însemna explicarea caracteristicilor mediului natural, de exemplu originea focului, și crearea miturilor pentru vânători, acestea reprezentând cel mai des ideea că animalele erau conduse și protejate de un „Stăpân al animalelor” (orig. „Lord of Wild Beasts”) care trebuia invocat pentru a avea succes la vânătoare. Mai târziu, când omenirea a început să se ocupe de agricultură, au apărut explicațiile religioase ale fertilității și ciclicității timpului (de exemplu succesiunea anotimpurilor), misterele vegetației, adorarea soarelui și așa mai departe. În cele mai multe religii timpurii apare și povestea potopului primordial. Adesea apăreau și explicații pentru sacrificii și utilitatea lor. În cele

din urmă, au apărut și câteva idei morale rudimentare privind semnificația divină sau cosmică a ordinii sociale, a diferenței dintre bine și rău, a justiției, de cele mai multe ori într-o formă amalgamată.

Cam așa arătau religiile timpurii. Dovezile dinaintea de 10.000 î.e.n. sunt destul de vagi și se bazează mai ales pe inferențe, însă dovezile privind ideile religioase din perioada dintre 10.000 – 2000 î.e.n. sunt mult mai complexe, directe și explicite. În această perioadă lungă de timp ideile religioase au explicat și motivul pentru care lumea era exact așa cum era, au oferit o serie de sfaturi pentru a putea face față forțelor supranaturale, precum și promisiunea vieții de după moarte. Nu există multe dovezi care să arate că pe vremea aceea viața umană dispunea de surse de împlinire. Astfel, ideile morale se limitau la noțiuni rudimentare legate de modul în care ar trebui să funcționeze societatea.

Pe la sfârșitul acestei perioade, religiile antice au început să dezvolte o serie de idei noi. Iudaismul a introdus o perspectivă religioasă asupra istoriei. A început să sporească importanța acordată conceptelor de bine și rău, mai ales în religiile Iranului și în iudaism. Teologia a început să devină din ce în ce mai detaliată și mai complexă; de exemplu, elenismul păgân târziu avea mai mulți zei și zeițe, fiecare cu poveștile aferente. În ciuda acestor direcții noi de dezvoltare, nu există nicio dovadă că aceste religii ar fi oferit vreo doctrină explicită privind scopul vieții umane.

Perioada de tranziție. Ultimele două milenii înaintea lui Hristos pot fi considerate o perioadă de tranziție, deoarece în diverse religii au început să apară referiri la faptul că viața omului are un scop. Misticismul timpuriu (mai ales sub forma inițierii și a misterelor) a început să apară în diverse zone ale pământului. Probabil că primul loc în care acestea au apărut a fost India, inspirate probabil și de planta psihotropă numită Soma, care inducea experiențe sacre persoanelor care o consumau. În momentul în care a încetat consumul de Soma s-a încercat găsirea unor tehnici prin care persoana își putea induce stări similare; astfel au apărut yoga, meditațiile etc. Kabbalah Iudaică era o altă formă rudimentară de misticism.

Între timp, în religiile elene au apărut Misterele Eleusine, bazate mai ales pe noțiunea că ceea ce se învață sau se experimentează în cadrul inițierii sacre va asigura fericirea de după moarte. Zeul Dionysos, cel născut de două ori, domină în mare măsură păgânismul elen târziu. Dionysos este un simbol foarte important prin care se sugerează potențialul divin al omenirii, deoarece acest zeu (la fel ca Iisus) era rezultatul împerecherii unui zeu cu o muritoare, iar acest metis a ajuns între zei. Dionysos a fost asociat și cu experiențe religioase puternice, chiar extatice.

Tiparele tranziției se regăsesc și în miturile germanice din această epocă. Aceste popoare credeau că ceea ce făceau în viață, mai ales vitejia

în luptă, le determina soarta de după moarte. Curajul în luptă le deschidea porțile Valhallei, un loc privilegiat pentru viața de dincolo.

Astfel, în ultimele două milenii dinaintea lui Iisus, religii din diverse părți ale lumii au început să se dezvolte în direcția care accentua posibilitatea existenței unui scop al vieții umane. Aceste orientări sugerau că ceea ce făcea sau trăia persoana de-a lungul vieții putea fi elementul care determina soarta sa după moarte (Eliade, 1978).

Debutul mântuirii. În secolele de dinainte și de după nașterea lui Hristos, toate religiile din lume au trecut prin schimbări fundamentale. A apărut noțiunea *mântuirii* care oferea o viziune cu totul nouă asupra scopului vieții umane. Aceasta exprima imaginea sau conceptul potențialului uman, a tendinței spre perfecțiune și a unei experiențe supreme. De obicei, aceste tendințe ofereau sfaturi privind modul în care trebuie trăită viața pentru a putea atinge aceste stadii de dezvoltare. Mântuirea este un concept extrem de important al împlinirii umane. De fapt, mântuirea poate fi considerată prototipul conceptelor de împlinire.

Potrivit lui Eliade (1982), primele sisteme de mântuire au apărut în India, în jurul anilor 600 î.e.n., sub forma brahmanismului și a hinduismului. Aceste sisteme de mântuire susțineau că viața este suferință, dar omul nu are motive de disperare fiindcă religia poate vindeca suferințele inerente condiției umane.

Budismul a apărut ca o adevărată forță în acest sens. Buddha respingea existența zeilor, chiar și ideea de zeu ca atare, subliniind în schimb posibilitatea mântuirii umane. Nirvana semnifica evadarea din ciclul reîncarnărilor și sfârșitul suferinței umane. Puritatea etică, inițierile și tehnicile mistice (mai ales meditația) erau propuse ca mijloace prin care se poate atinge împlinirea.

Budismul nu este însă un caz izolat. Rivalul său cel mai puternic era Jainismul, o altă religie indiană a mântuirii, pe lângă care exista un număr destul de mare de alte sisteme de mântuire mai puțin eficiente. Între timp, în vest, în religia elenă au apărut noțiuni și tehnici de mântuire, cele mai cunoscute fiind cele legate de orfism. Orfismul este o variantă îmbunătățită sau rafinată a Misterelor Eleusine, deoarece i-a adăugat idei noi despre migrarea sufletului după moarte și așa mai departe. Orfismul accentua importanța unor tipuri specifice de introspecție și de cunoaștere sacră, acestea fiind considerate tehnici esențiale pentru a accede la mântuire; moartea și renașterea erau, de asemenea, teme centrale ale orfismului.

În Roma, cultul mântuirii păgâne a apărut în jurul anului 200 î.e.n., introducând ideea adorării lui Attis și Cibeles, precum și diverse tehnici de inițiere bazate pe experiențe extatice. Neofiții dansau extatic, biciuindu-se și creștându-și trupul până la sânge. Reprezentanții de vază ai cultului puteau deveni atât de extaziați în timpul acestor ritualuri, încât ajungeau să-și taie

organele genitale, după care s-o ia la fugă pe străzile orașului, aruncând până la urmă organul retezat pe o fereastră deschisă (Tannahill, 1980).

Creștinismul a luat naștere din credința iudaică, adăugându-i un număr mare de idei legate de mântuire. Iisus propovăduia că virtutea morală, statornicia în credință și probabil și cunoașterea sacră (gnosis), asigurau intrarea în împărăția lui Dumnezeu. Raiul a ajuns să fie considerat binecuvântarea de după moarte. Aceste credințe au fost păstrate și rafinate în cadrul Islamismului, care este de fapt o altă religie a mântuirii, care a devenit apoi un important rival (și pericol militar) atât al creștinismului cât și al budismului.

În sfârșit, religia iraniană s-a dezvoltat în aceeași manieră. Între anii 250 î.e.n. și 200 e.n., zeului Mitra (zeul soarelui), i s-au atribuit o serie de funcții asociate cu mântuirea umană. La fel ca și creștinismul sau islamismul, mitraismul le promitea mântuirea tuturor credincioșilor (deși toate aceste religii desconsiderau femeile sau cel puțin le priveau de anumite drepturi). Pe de altă parte însă, nu era nevoie de origine privilegiată sau de realizări mistice specifice.

Astfel, religiile din toate părțile pământului au început deodată să ofere definiții ale scopului vieții umane. Timp de mai multe milenii nu a apărut în religie ideea mântuirii. Însă, brusc, religiile din mai multe zone ale lumii au început să ofere abordări total noi privind existența umană. Noile religii erau în cea mai mare parte sisteme de mântuire, deoarece descriau potențialul ființei umane, motivul pentru care omul ar trebui să -și dorească să ajungă în această stare și pașii necesari pentru atingerea acestei stări.

Viața ca suferință

Astfel, până la un anumit punct în istorie, religiile nu le ofereau oamenilor vreun scop în viață, după care au început să le pună la dispoziție ideea rostului vieții. Chiar mai mult, aceste schimbări au avut loc în diverse locuri de pe glob, în cursul câtorva sute de ani, după mai multe milenii în care religia nu a abordat deloc problema scopului vieții. Privind aceste schimbări, putem spune că modificările acestea au decurs foarte repede, pe o arie extinsă, inducând schimbări fundamentale în religie. Se pare că a apărut o schimbare în așteptările impuse de oameni posibilităților oferite de religie.

Motivul acestei schimbări fundamentale nu este tocmai evident și ar putea implica mai mulți factori. Una dintre cauzele posibile ar putea fi o schimbare în mentalitatea umană (Jaynes, 1976). Totuși, un motiv plauzibil ar fi schimbarea survenită în modul în care omul își trăia viața. Este posibil ca viața umană să fi devenit mai stresantă și mai problematică, iar oamenii să fi avut nevoie de mai multe resurse religioase ca să se poată adapta noilor

condiții. O doctrină religioasă a împlinirii ar fi avut un succes imediat, deoarece ar fi putut ameliora aspectele negative ale vieții cotidiene.

Această abordare se potrivește întocmai cu ideile religioase. Ideile indiene ale mântuirii pornesc de la premisa că viața este suferință, iar religiile ulterioare au împărtășit și ele această abordare sumbră a vieții. A fi om însemna să suferi, ceea ce era totuși acceptabil deoarece făcea parte dintr-un plan divin care le promitea adevăraților credincioși fericirea fără de sfârșit. Creștinii prezentau suferințele lui Iisus ca pe un model al experienței umane. Această imagine era promovată în așa măsură încât credincioșii încercau în mod activ să-și provoace suferințe, prin abandonarea voluntară a bogățiilor pământești, prin martiraj sau prin autoflagelare.

Conceptul de „viața ca suferință” este unul integrativ, foarte larg răspândit. Această idee invocă niveluri ridicate de sens, deoarece reușește să generalizeze și să depășească probleme specifice. Elementul cheie s-ar putea să nu fie amploarea unei anumite suferințe ci evaluarea întregii suferințe în comparație cu o idee despre modul în care lucrurile ar trebui să fie. Căinii și copiii mici suferă pe termen scurt, trecând uneori prin orori cumplite, dar tind să accepte viața așa cum este ea mai ușor decât adulții, datorită faptului că nu își pot imagina alternative. Dacă a fost într-adevăr vorba despre o mentalitate nouă, probabil că diferența ar consta mai degrabă în modul în care oamenii începeau să se gândească la posibilități alternative, care, prin comparație, reușeau să pună prezentul în inferioritate. Probabil că noua mentalitate reușea să formeze legături mai complexe între mai multe experiențe individuale, neplăcute și să tragă concluzia că viața umană este plină de suferință.

Această explicație a inventării scopului de către religie se bazează pe prezumția că sistemele de mântuire le atrag doar pe acele persoane care consideră că viața este mizerabilă. Această prezumție poate fi testată dacă facem o altă predicție și anume că entuziasmul religios s-ar diminua, dacă viața ar deveni plăcută (vezi Stark și Bainbridge, 1985). Aceasta este o ipoteză foarte vagă, dar totuși pare plauzibilă, mai ales în lumina noilor dovezi. În cadrul claselor sociale influente ale societății occidentale moderne, credința religioasă a pierdut foarte mult din efectul și importanța pe care le-a avut odinioară. Acest lucru poate fi cauzat de faptul că aceste persoane nu au nevoi emoționale stringente, fiindcă viața lor nu este suficient de nefericită. A devenit deja o constatare banală faptul că în timp de război și atunci când oamenii sunt supuși unor suferințe majore, credința sporește. Viitorul religiei poate fi prognozat în funcție de gradul de suferință din viața umană. În cazul în care condițiile de viață vor deveni din ce în ce mai bune, religia va pierde teren. Dar dacă lucrurile se înrăutățesc, oamenii se vor întoarce din nou spre religie.

Dovezile obținute recent continuă să confirme ipoteza suferinței. Pe măsură ce generația *baby boom*² înaintază în vârstă, locurile din biserici încep să se umple din nou. Participarea a trei grupuri principale – cei necăsătoriți, cei căsătoriți cu copii și părinții - corespunde nivelurilor de fericire descrise în capitolul anterior. Cuplurile căsătorite cu copii, mai ales copii mici, prezintă rata cea mai ridicată de religiozitate reînnoită și desigur, nivelul lor de fericire este cel mai scăzut. O proporție medie de celibatari se întorc la religie într-o rată medie, ceea ce este compatibil cu nivelul lor mediu de fericire. Însă, grupul cel mai fericit, cei căsătoriți dar care nu au copii prezintă rata cea mai scăzută de religiozitate (Woodward, 1990, p. 52).

Dacă ipoteza nefericirii este corectă, atunci sistemele mântuirii reprezintă un triumf al culturii asupra naturii. Nevoile înnăscute nu reușesc să ofere suficientă plăcere sau satisfacții, astfel oamenii se întorc spre motivațiile culturale – iar religia este în totalitate o creație culturală (vezi Berger, 1967). (Conform cunoștințelor de care dispunem, putem spune că alte specii nu au dezvoltat religii). Religia recunoaște faptul că natura produce suferință, de aceea le promite oamenilor forme supreme de fericire în viitor. Merită să menționăm faptul că apariția sistemelor de mântuire a fost însoțită de o percepție schimbată privind relația omului cu natura. Religiiile antice găseau divinul în natură și îi învățau pe oameni cum să trăiască alături de natură. Noile religii au fost mai ambivalente în privința relației omului cu natura, exprimând adesea ostilitate față de nevoile înnăscute. Plăcerea sexuală, confortul fizic, bunăstarea financiară, răsfățul cu bucate și băutură, precum și alte plăceri *naturale* au fost criticate sever în noile sisteme de mântuire. Idealul creștinismului, budismului și al islamului cerea abandonarea tuturor acestor plăceri. Pe scurt, împlinirea este percepută de religie ca o modalitate prin care omul își poate depăși latura înnăscută.

Suferința în prezent

Capacitatea de a face suferința tolerabilă a rămas un aspect central al religiei, iar de-a lungul timpului acesta a constituit unul dintre beneficiile cele mai importante pentru individ și pentru societate. Marx declara că religia este „opiu pentru popor”, dar conotația nu trebuie să fie chiar atât de negativă. Dacă am înlocui cuvântul „opiu” cu „analgezic”, am putea evalua funcția religiei în ambele direcții – pozitivă și negativă. Viața implică durere, iar analgezicele sunt binevenite. Dacă oamenii reacționează la suferință prin ferveare religioasă și nu prin violență, putem spune că efectele religiei nu sunt neapărat negative. Analgezicele pot duce la dependență, dar în același timp reușesc să reducă imediat durerea.

² *Baby boom* este o sintagmă care se referă la persoanele născute între 1950 și 1970 (n. tr.).

Teodiceea este termenul formal pentru explicarea, pe baze religioase, a suferinței umane (de exemplu, Berger, 1967). Acestea nu sunt neapărat argumente teologice. Realitatea este că mulți țărani europeni au făcut față foametei sau morții unui membru al familiei datorită convingerii că Dumnezeu trebuie să fi avut motivele sale, chiar dacă nu-și puteau închipui care ar fi acestea. Acest tip de adaptare a fost ridiculizat de către Freud (1930), care îl considera superficial din punct de vedere intelectual (ceea ce ar putea fi adevărat), dar care reprezintă și o modalitate extrem de eficientă și de puternică. Dacă ești dispus să accepți doctrinele religioase și să crezi că există un motiv suprem pentru suferința ta, iar prin această acceptare suferința ta devine mai ușor de suportat, atunci putem spune că am obținut un beneficiu foarte mare cu riscuri foarte reduse.

Pentru a satisface nevoia de scop, persoana obține sens din comparația evenimentului cu care se confruntă în prezent cu posibile evenimente din viitor. Evenimente neplăcute actuale pot fi percepute ca acceptabile dacă sunt relaționate cu evenimente plăcute sau dezirabile din viitor. Stresul, chiar și suferința profundă sunt tolerabile timp de câțiva ani dacă viața de pe pământ este legată de promisiunea fericirii fără de sfârșit de după moarte. Chiar și tragediile majore, cum ar fi moartea propriului copil sau eșecul profesional pot deveni suportabile dacă se stabilește o legătură cu fericirea din viitor. Dar dacă oamenii încetează să mai creadă în promisiunea fericirii de dincolo, capacitatea lor de a reduce din intensitatea suferinței este diminuată sever.

Desigur, aceasta explică eșecul Rusiei în încercarea de a elimina religia din viața cotidiană. Promisiuni politice și sociale lumești au înlocuit alte promisiuni religioase lumești, pe care oamenii le-au acceptat o vreme. Dar când au observat că deceniile marilor sacrificii nu au dus la instaurarea societății utopice și a unei perioade de fericire, oamenii și-au pierdut credința în aceste promisiuni. Astfel, deși viața s-a îmbunătățit substanțial, rușii au devenit din ce în ce mai nemulțumiți. A reapărut credința religioasă, deoarece promisiunile religiei nu pot fi infirmate. O astfel de promisiune stabilă, de încredere, îi poate ajuta pe oameni să poată face față suferinței și privațiunilor (Stark și Bainbridge, 1985).

Teodiceea este un exemplu excelent pentru ilustrarea modului în care se pot gestiona stările afective prin sens. Când se confruntă cu necazuri, ființele umane se simt rău. În mod miraculos, anumite gânduri, sensuri ne pot ajuta să ne simțim bine. Una dintre funcțiile cele mai importante ale religiei este tocmai capacitatea ei de a induce asemenea gânduri. Religia ne prescrie cum să interpretăm nenorocirile, mai precis, religia stabilește legătura dintre aceste evenimente și situații dezirabile din viitor. Împlinirea este un scop suprem și bunul cel mai de preț al vieții umane, iar religia a reușit să ofere promisiuni mai impresionante și mai convingătoare decât orice altă sursă de sens.

Concluzie

În ultimele două mii de ani, religia le-a oferit oamenilor promisiunea concretă a posibilității de împlinire. Într-adevăr, religiile moderne pot fi definite în termenii conceptelor și tehnicilor prin care le oferă oamenilor posibilitatea de împlinire. Mântuirea îi stabilește vieții umane un scop, orientează deciziile și transformă suferința și privațiunile în stări suportabile (vezi Paloutzian, 1981).

Promisiunile religioase ale împlinirii cuprind miturile împlinirii. De obicei acestea promit stări permanente de fericire neîntreruptă: te vei simți bine tot timpul, vei avea tot ce îți dorești și vei ști tot.

Virtutea morală este un ingredient important al majorității tehnicilor care duc la împlinire. Mântuirea religioasă le este disponibilă doar celor cu moralitate perfectă. Această doctrină are câteva implicații valoroase și utile din punct de vedere social. În primul rând, prin ea se pot încuraja o serie de comportamente dezirabile social. Astfel, religia facilitează procesul prin care moralitatea îi ajută pe oameni să conviețuiască. Peroanele oneste, bine-voitoare, generoase, care sunt dispuse să-și împartă bunurile cu ceilalți și așa mai departe, vor fi considerate cetățeni mai buni decât cele care nu procedează astfel.

Un al doilea beneficiu al acestei doctrine este că reușește să extindă substanțial capacitatea religiei de a alina suferința umană în situații tragice. În multe cazuri, suferim din cauza celor care trag foloase de pe urma noastră. Se pare că multe persoane își găsesc alinarea în convingerea că aceia care îi nedreptățesc vor fi pedepsiți și privați de posibilitatea mântuirii (de exemplu, Raboteau, 1978). Această accepțiune explică succesul creștinismului timpuriu, deoarece promitea la scară largă că în lumea de dincolo, cei care dețineau averi și se aflau la putere vor fi osândiți, iar săracii și oprimații vor fi răsplătiți.

Credința în mântuire a avut un rol esențial în atribuirea sensului vieții. Aceste convingeri pot îndruma persoanele ce decid să ia și de ce, liniștindu-i în același timp că decizia luată este cea corectă, chiar dacă consecințele par să fie negative. Este mai înțelept să rezisti tentației, chiar dacă acest lucru te va priva de fericire, deoarece această rezistență va crește șansele să fii mântuit. Astfel, mântuirea religioasă îi oferă vieții un scop la nivelul sensurilor supreme. De asemenea, este util și în viața de zi cu zi, deoarece deciziile specifice și principiile vieții cotidiene sunt desprinse din aceste concepte complexe.

Fundamentul suprem al valorii

Religia este o sursă extrem de puternică de valoare atât la nivel individual, cât și cultural. Într-adevăr, de multe ori, conducătorii politici și mișcările politice încearcă să se ralieze abordărilor religioase populare. Avantajul major pe care religia îl poate oferi unui sistem sau grup politic este, mai presus de toate, oferirea unui fundament solid de valoare. Religia poate justifica și legitima dorința de a accede la putere sau afilierea la un program politic. Oamenii vor coopera mult mai eficient în cazul în care consideră că autoritățile acționează just – adică au o cauză dreaptă și revendicarea puterii este justificată. Mișcările politice devin vulnerabile sau își pierd din legitimitate în momentul în care dorința lor de a acapara puterea include motivații suspecte. Religia poate suplimenta această legitimitate.

Un aspect central al funcției religiei constă în oferirea unei baze necesare înțelegerii diferenței dintre bine și rău. Dacă universul a fost creat conform unui anumit plan, atunci este bine să cooperezi și este rău să te opui planului dumnezeiesc. Voința lui Dumnezeu nu necesită explicații ulterioare. Niciun credincios nu pune întrebarea „De ce aș face sau de ce mi-ar păsa ce dorește Dumnezeu?” Voința divină este un criteriu suprem, incontestabil, despre ce este bine și ce este rău.

Probabil datorită faptului că este cel mai puternic fundament de valoare, religia a fost asociată în mod inevitabil cu moralitatea. Dacă voința lui Dumnezeu este criteriul suprem despre bine și rău, atunci dilemele morale cotidiene pot fi rezolvate conform legilor și poruncilor divine. Din punct de vedere empiric, sistemul religios a fost adesea utilizat ca ancoră pentru sisteme morale.

Nu este greu să găsim dovezi pentru legătura dintre religie și moralitate. Cele zece porunci reprezintă un exemplu clar de reguli morale care influențează viața de zi cu zi și relațiile interpersonale, pe baza autorității divine. De multe ori religia și moralitatea au apărut deodată, dar sunt și cazuri în care au și dispărut simultan. Scăderea intensității credinței religioase la nivel social a fost însoțită de o îngrijorare generală privind soarta moralității (de exemplu, Meyer, 1976; Houghton, 1957). În lipsa unui fundament de valoare, valorile individuale erau expuse unui pericol serios.

Dobândirea moralității din doctrinele religioase ar putea părea uneori artificială sau pur și simplu născocită. Dacă regulile morale ar fi fost într-adevăr obținute din credințe și revelații religioase, atunci ne-am putea aștepta ca diferite credințe religioase (cu zeități și profeți diferiți) să ducă la formarea unor sisteme diferite de reguli morale. Însă, sistemele morale sunt destul de asemănătoare în ciuda diferențelor dintre doctrinele fundamentale. Regulile morale se referă la aspectele care sunt avantajoase pentru societate, deoarece, așa cum am văzut până acum, moralitatea poate fi considerată un cadru

social important pentru regulile care le permit oamenilor să conviețuiască. Aceste nevoi sunt destul de similare și din acest motiv și regulile morale par să semene foarte mult. Tocqueville a observat că în America secolului al XIX-lea oamenii preferau sistemele morale în detrimentul dogmelor religioase: „Fiecare sectă îl venerază pe Dumnezeu în stilul său propriu, dar toate sectele predică aceleași valori morale” (vezi Hammond, 1983, p. 212).

Mai recent, încercarea Bisericii Creștine Fundamentaliste de a intra în sfera politică s-a bazat pe aceleași premise: adică, credințe și dogme diferite puteau susține opinii morale similare. Astfel, strategia consta în încercarea evitării problemelor legate de doctrine religioase și accentuarea problemelor legate de moralitate. Într-adevăr, cea mai cunoscută alianță politică a Bisericii Creștine Fundamentaliste s-a autointitulat „Majoritatea morală”, identificându-se astfel cât se poate de clar cu principii morale și nu cu doctrine teologice (Wuthnow, 1983). Aceasta s-a dovedit a fi o strategie foarte eficientă, deoarece liderii politicii creștine conservatoare au fost mai dispuși să accepte aceste precepte morale decât cele religioase (Wuthnow, 1983). Acești conducători au simțit că poziția lor față de religie le-ar permite să funcționeze din punct de vedere politic ca o „conștiință a națiunii” (Liebman, 1983c, p. 231).

În cele mai multe sisteme religioase ale mântuirii, virtutea morală este modalitatea principală prin care ființa umană poate atinge împlinirea. Timp de mai multe secole, creștinii au perceput virtutea nu ca pe o obligație morală suspendată în vid, ci mai degrabă ca pe o parte vitală a unei proceduri prin care persoana se poate mântui în ceruri (MacIntyre, 1981). La fel, în budism și în alte religii orientale, puritatea etică era considerată ingredientul necesar purificării mentale prin care se putea atinge iluminarea (Goleman, 1988).

Legătura cu împlinirea (ca formă de recompensă cosmică) ne ajută să explicăm puterea și eficiența pe care o pot exercita fundamentele de valoare religioase. Religia plasează moralitatea într-un context: ne spune *de ce* trebuie să facem ce este corect și bine – ceea ce filozofii ateï au încercat să facă timp de mai multe secole, fără succes (vezi MacIntyre, 1981). Faptul că sistemele morale se aseamănă mult mai mult decât cele teologice sugerează că religia oferă doar justificări pentru nevoile societății. Cele mai multe religii (sau cel puțin cele care au succes) tind mai degrabă să modeleze regulile morale în așa fel încât să corespundă voinței lui Dumnezeu (adăugând și câteva promisiuni legate de recompense spirituale pentru cei care respectă aceste reguli) și mai puțin spre generarea unor idei noi despre ce este bine și ce este rău.

Indiscutabil, religia are efect asupra moralității. Acest lucru este cel mai ușor de observat în rezistența la schimbare. Ideile morale se dezvoltă pe măsură ce formele sociale se schimbă, însă sistemele religioase de cele mai multe ori nu pot ține pasul cu ritmul acestei schimbări. Începând cu regulile creștine privind activitatea sexuală până la reglementările culinare

ale iudaismului, este evidentă tendința religiilor de a menține regulile care au fost potrivite nevoilor societății în trecut dar în prezent au devenit inutile din punct de vedere pragmatic.

În general, religiile pretend că ar fi creat reguli morale, dar pare verosimilă ideea că, de fapt, religia a preluat pur și simplu regulile existente în forma lor originală (poate cu unele mici ajustări) și le-au adăugat aura legitimității divine. Acest din urmă argument pare să dea impresia că religiile ar oferi justificări la cerere, acuzație fondată într-o oarecare măsură. În momentul în care practicile sociale devin absolut incompatibile cu doctrinele religioase, ne putem aștepta ca aceste doctrine să evolueze fără ca persoanele religioase să perceapă efectiv această schimbare. Societățile au nevoi explicite de reguli morale, în timp ce doctrinele religioase sunt în continuă schimbare. Din acest motiv este imperios pentru o religie să poată prescrie regulile morale de care are nevoie societatea.

Un exemplu excelent pentru conflictul de bază dintre doctrinele religioase și comportamentul social (care a dus la schimbări majore, deși camuflate în cadrul doctrinelor religioase) este cel al teoriilor creștine medievale legate de război (vezi Russell, 1975). Nu este greu să înțelegem dilema cu care s-au confruntat doctrinele creștine în procesul adaptării la o societate belicoasă. În esență, creștinismul este o religie profund pacifistă, ceea ce se poate observa și în învățăturile lui Iisus (cum ar fi cea despre întoarcerea celui alt obraz), în denumirea lui de „Prinț al păcii”, sau chiar și în Decalog. Aceste porunci interziceau multe dintre acțiunile specifice războiului, deoarece omorul și dorința de a lua bunurile altuia stau de multe ori în spatele motivelor care declanșează războiul.

Această religie pacifistă a ajuns rapid la putere într-unul dintre imperiile cele mai puternice ale vremii clădite tocmai pe război și care ulterior s-a dezintegrat în mai multe state feudale care se războiau aproape tot timpul. Popoarele germanice care au ocupat teritoriile romane și au preluat credința creștină au avut un trecut bogat în interpretarea virtuții, onoarei și bărbăției în temenii curajului militar. În mod ironic, rezultatul a fost dezvoltarea unei religii a păcii care încerca să domine o cultură bazată pe război.

Din acest motiv, marii gânditori creștini au conceput teorii elaborate despre situațiile în care războiul este justificat. Porunca atotcuprinzătoare privind omuciderea nu mai era practică, fiind în consecință redusă la o poruncă în care omuciderea era interzisă în condiții obișnuite. Această modificare a deschis posibilitatea postulării unor circumstanțe extraordinare în care era acceptabil să ucizi. Teoriile „războiului drept” începeau cu noțiuni ale pedepsei, ceea ce a transformat războiul într-un analog al unui proces juridic (adică, o problemă de îndreptare și de răzbunare a unor nedreptăți prin reclamarea unor teritorii care au fost luate pe nedrept). Astfel de teorii s-au folosit masiv și de noțiunea protejării credinței, ceea ce în momentele

în care a fost dusă la extremă le permitea creștinilor să atace, să prade, să înrobească și chiar să îi omoare pe păgâni.

Încercarea de a oferi o justificare pentru război i-a pus în situații delicate pe cărturarii creștini. Unii credeau că era acceptabil să lupti atât timp cât nu îți făcea plăcere sau nu nutreai sentimente de răutate față de inamic (teoretic, soldatul creștin avea față de inamic o atitudine comparabilă cu cea a unui părinte ideal care își pedepsește copilul iubit, dar neastâmpărat). Majoritatea acestor gânditori se opuneau participării clerului la luptă, dar cavalerii care luptau în ordinele cruciaților nu puteau accepta asemenea principii. Unii dintre ei considerau că Dumnezeu susținea cauzele drepte, ceea ce presupunea că aceia care pierdeau războiul ar fi luptat din motive nedrepte și își merituau soarta. Alții susțineau că până și învingătorii trebuiau să ispășească ceva. Credița că Dumnezeu le asigură celor drepti victoria a fost zguduită din temelii de eșecul cruciadelor. Gânditorii creștini erau împărțiți în două tabere în privința dilemei dacă promisiunile creștinilor făcute inamicilor trebuiau onorate în mod obligatoriu și încercau să identifice implicațiile teologice ale diverselor tactici militare (de exemplu cea a ambuscadelor). O altă problemă care nu putea fi rezolvată era cea a loialității vasalului față de stăpânul său privind obligativitatea serviciului militar în cazul în care vasalul considera că războiul în care urma să plece este nedrept.

Aceste exerciții teologice ar putea fi privite cu un pic de cinism, ca niște „teorii mărețe în scopuri perfide” (Russell, 1975, p. 297). Poate că Biserica încerca doar să ofere argumente logice pentru faptele pe care creștinii doreau să le comită. Pe de altă parte, am putea privi lucrurile dintr-un unghi mai favorabil. S-ar putea ca Biserica să se fi confruntat cu problema încercării de a impune control asupra agresivității unei societăți violente, belicoase. Poate că Biserica vedea lucrurile dintr-o perspectivă realistă, cedând din pacifismul său radical (ceea ce ar fi fost inefficient) și concentrându-se asupra celor mai inacceptabile forme de violență. Astfel, aceste teorii pot fi comparate cu alte eforturi care încercau să impună limite și constrângeri, cum ar fi „Armistițiul lui Dumnezeu” (trad. Truce of God), care proclama că în zilele de luni, marți și miercuri (dacă nu coincideau cumva cu sărbători religioase) creștinii aveau dreptul să participe la luptă (Russell, 1975, p. 183).

Indiferent de judecata noastră de valoare, justificările creștine medievale ale războiului oferă un subiect foarte interesant de studiu, mai ales în ceea ce privește negocierea dintre practicile sociale și justificările religioase. La suprafață, teoria și practica par profund incompatibile, dar dispunem și de dovezi ale compromisului. Biserica a dat la o parte pacifismul său radical de bază pentru a putea trasa limitele violenței permise și nepermise. În principiu, Biserica a găsit o cale prin care putea permite (și uneori chiar încuraja) participarea la război, folosindu-se în același timp și de autoritatea sa de a condamna lupta pe care o considera inacceptabilă.

Religia și sinele

Deoarece religia a constituit una dintre cele mai influente fundamente de valoare ale culturii noastre, merită să luăm în discuție modul în care poziția sa este afectată în prezent de importanța valorii moderne alocate sinelui. Capitolele anterioare au arătat că munca și familia trebuiau să accepte importanța conferită recent sinelui. Nici religia nu se abate de la aceste tendințe.

Multe abordări religioase își manifestau pe față ostilitatea față de sine. În creștinism, două dintre cele șapte păcate capitale erau trufia (adică iubirea propriei persoane) și vanitatea (adică dorința de a fi admirat de alții) (Clebsch, 1979). Misticii sufiți ai Islamului susțin că *fana* este bunăstarea religioasă supremă, *fana* însemnând eliberarea de sine (Shafii, 1988). Cu alte cuvinte, anihilarea sinelui era condiția sine qua non a contopirii extatice cu Dumnezeu. Budismul avea o abordare similară, considerând sinele individual o iluzie extrem de atrăgătoare, dar periculoasă, fiind un obstacol major în calea dezvoltării spirituale (de exemplu, Kapleau, 1980).

Slăvirea sinelui aproape la nivel de zeități în cultura occidentală modernă reprezintă o problemă delicată pentru religie. Unele semne sugerează că acest proces a și început. Date recente susțin că unele congregații creștine cred că ar putea atrage mai mulți enoriași dacă ar reuși să prezinte doctrinele religioase astfel încât să sugereze că sprijină și sunt benefice sinelui (Woodward, 1990). Astfel, multe biserici oferă diverse programe de autoajutorare sau permit desfășurarea unor programe în încăperile lor în timpul săptămânii. Ele oferă echipament necesar exercițiului fizic, programe de grup orientate spre dezvoltarea acceptării de sine și așa mai departe.

Între timp, orice aspect care ar putea învia ostilitatea dintre religie și sinele individual este minimalizat sau negat. Unele biserici renunță la etichetele congregaționale. Un predicator a șters eticheta de „Baptist” din numele bisericii în care slujea, spunând că „oamenii nu mai agreează etichetele congregaționale. Singurul lucru care îi interesează este câștigul personal” (Woodward, 1990, p. 53). Moralizarea intruzivă a devenit tabu, deoarece sinele autonom nu recunoaște autoritatea Bisericii în stabilirea comportamentelor dezirabile. Unii predicatori au ajuns să îndepărteze orice aluzie la termenii de „damnațiune” sau „păcat” din predicile sau discuțiile lor. Recent, fiica unui predicator a descris astfel succesul bisericii lor: „Biserica acceptă oamenii așa cum sunt, fără să le impună ce au voie sau ce nu au voie să facă” (Woodward, 1990, p. 54).

Unele biserici moderne au adoptat o poziție de acceptare explicită a sinelui individual ca fundament de valoare supremă. Asociația Universală a Unitarienilor a fost descrisă în *Newsweek* ca „întruchiparea bisericii înfloritoare”, iar abordarea lor religioasă susține (pe baza spuselor președintelui

bisericii) că „fiecare individ este sursa supremă de autoritate” (Woodward, 1990, p. 56). La fel și alte biserici accentuează importanța afirmării sinelui ca unul dintre aspectele cele mai importante pe care le pot oferi enoriașilor.

Deși am putea discredita unele organizații religioase pentru faptul că exagerează importanța sinelui, nu cred că ar fi corect. În mod cert, există grupuri religioase care se cramponează de abordările tradiționale și continuă să considere sinele ca sursa principală a păcatului. Dar ideea că religiile pot prospera cel mai bine dacă acceptă și încorporează valorile dominante ale culturii este cât se poate de verosimilă. În prezent, religia ar putea fi nevoită să accepte o poziție secundă sau o alianță cu valoarea reprezentată de sinele individual. Dar o astfel de existență ar fi net superioară celei de a pierde legătura cu o mare parte din populație.

Concluzie

Religia este într-o poziție neobișnuit de privilegiată, capabilă să elaboreze conceptul binelui suprem și al criteriilor de bază care diferențiază binele de rău. Probabil că religia este sursa cea mai potentă de valoare de care poate dispune cultura. Persoanele religioase pot stabili care sunt acțiunile acceptabile și care sunt cele inacceptabile; valorile lor sunt clare și ferme, astfel această nevoie de sens este satisfăcută.

Deținerea fundamentului de valoare suprem sau esențial îi permite religiei să devină o forță extrem de importantă în societate. Grupurile politice vor încerca să se alieze cu religia ca să câștige astfel forță morală. Oamenii sunt mult mai dispuși să acționeze în concordanță cu voința lui Dumnezeu decât cu dorința unei persoane de a ajunge la putere. De asemenea, religia are capacitatea de a influența comportamentul, apelând la autoritatea sa morală (adică la fundamentul de valoare). Dar această capacitate nu ar trebui supralicitată. În momentul în care comportamentul social devine incompatibil cu valorile religioase, este foarte probabil ca doctrinele care stau la baza acestor valori să se schimbe și ele.

Evidențierea modernă a sinelui ca fundament al valorii a indus o schimbare fundamentală în atitudinile religioase străvechi. Pentru mulți reprezentanți ai societății moderne, sinele este o valoare mai importantă decât religia. Din acest motiv, religia occidentală modernă ar putea să își schimbe poziția ca să se poată alia cu valorile sinelui.

Tentația eficacității

Eficacitatea este senzația că putem controla mediul care ne înconjoară. Religia ne promite de mult timp că ne va ajuta să exercităm acest control. Dintre toate promisiunile făcute de religie, aceasta pare să fie cea pe care o poate onora cel mai puțin, ceea ce implică riscul că la un moment dat religia se va discredita. Eficacitatea este deci un domeniu problematic pentru religie. Încercarea de a introduce forța supranaturală pentru a putea controla mediul natural poate fi descrisă drept *magică*, diferențiată astfel clar de alte aspecte ale religiei (vezi Stark și Bainbridge, 1985).

Știința modernă s-a dovedit a fi un mijloc mult mai eficient în controlul mediului înconjurător decât magia religioasă. Acest aspect este esențial pentru a putea înțelege conflictul dintre știință și religie. Dacă religia se limitează la doctrine despre viața de dincolo, existența lui Dumnezeu și alte forțe supranaturale, nu are de ce să se teamă de știință, deoarece aceasta nu poate infirma niciunul dintre aceste enunțuri. Dar dacă o religie promite să ofere dovezi empirice privind prezentul, ea se expune posibilității infirmării ipotezelor, iar abordările științifice vor fi cele câștigătoare (vezi Stark și Bainbridge, 1985).

Dar știința modernă este o invenție recentă. Probleme practice au existat cu mult înaintea apariției soluțiilor științifice. Religiiile antice i-au ajutat pe oameni să considere evenimentele din natură ca fiind rezultatul acțiunilor zeiești, mai ales ca formă de exprimare a mulțumirii sau nemulțumirii zeilor față de acțiunile oamenilor. Au fost dezvoltate comportamente, ritualuri, sacrificii și alte tehnici prin care pământenii puteau intra în grațiile zeilor și prin care îi puteau convinge să aibă o atitudine binevoitoare față de ei.

Religiile au rezistat destul de greu tentației de a oferi beneficii magice (vezi Stark și Bainbridge, 1985). Când mai multe credințe sunt în competiție, oamenii o vor alege pe cea care oferă dovezi tangibile prin vrăjitorii și practici magice reușite. Dacă o persoană cere ajutorul preotului pentru a obține ajutor divin, preotul ar putea fi pus în situația în care va trebui să îi facă o promisiune enoriașului sau să îl trimită la altcineva. Oamenii se așteaptă ca liderul lor spiritual să le poată oferi ajutor practic. Ei îl vor urma pe cel care le vindecă copiii sau aduce ploaie pe vreme de secetă. Chiar și Iisus a recurs la puteri magice (vindecarea bolnavilor, învierea morților, mersul pe apă și așa mai departe), ca să îi impresioneze și să îi atragă pe potențialii adepți.

Presupunerea că zeii ar participa activ la viața umană este în același timp antică și modernă. Oamenii cred că zeii participă la evenimente, ajutându-și favoriții și creând dificultăți pentru ceilalți. În Evul Mediu, una dintre metodele de a face dreptate era lupta. Fiecare tabără trebuia să își aleagă un războinic, iar cei doi viteji trebuiau să se lupte. Era considerată învingătoare tabăra luptătorului care câștiga bătălia, ceea ce a rezolvat și

disputa legală, deoarece toată lumea era de părere că Dumnezeu nu i-ar permite părții vinovate să câștige. Când, în perioadele de pace, musulmanii au aflat despre această metodă folosită de cruciați, au fost de părere că este ciudată și de-a dreptul barbară (Maalouf, 1987).

Ca să nu fim nevoiți să considerăm lupta medievală una absolut absurdă și bizară, trebuie să admitem că și în prezent persistă astfel de convingeri. Interviuuri luate unor sportivi după victorii obținute în competiții abundă de mulțumiri adresate lui Dumnezeu pentru obținerea victoriei. Se pare că acești sportivi cred că Dumnezeu intervine în derularea evenimentelor sportive, la fel cum se credea că monitoriza luptele din Evul Mediu. Deosebirea constă în faptul că astăzi Dumnezeu pare să modifice traiectoria mingii de fotbal, iar în trecut schimba direcția sabiei.

Există însă și riscuri majore dacă se apelează în mod exagerat la magie. Multe personalități ale clerului ar putea fi tentate să facă promisiuni pe care ulterior să nu le poată onora. Cucernicul polinezian numit Te Ua le-a promis războinicilor că ritualul său le va conferi invulnerabilitate în fața gloanțelor soldaților britanici. În luptă însă, gloanțele nu erau deviate în mod miraculos, iar răscoala a fost înăbușită¹. La fel, Dansul Fantomei specific amerindienilor promitea că anumite cămăși sacre îi vor proteja pe luptători de gloanțele albilor, iar această convingere eronată a dus la decepții majore. Nu ne îndoim de faptul că existau indieni care credeau că aceste cămăși le vor conferi invulnerabilitate. Unul dintre ei s-a așezat în mijlocul unui cerc îndemnându-i pe ceilalți să tragă în el. În scurt timp a început să sângereze abundant în urma unei răni produse de un glonț. Deși nega existența rănii, ceilalți membri ai tribului și-au pierdut mare parte din încrederea investită în respectiva mișcare religioasă (Miller, 1959).

Astfel, religia se poate expune unor riscuri serioase de autodiscreditare atunci când încearcă să ofere modalități prin care s-ar putea controla mediul înconjurător. Totuși, acest lucru nu înseamnă că religia nu ar contribui cu nimic la satisfacerea acestei nevoi de sens. Ea reușește să satisfacă nevoia de eficacitate prin alte două modalități.

În primul rând, iluzia controlului se dovedește a fi o modalitate importantă prin care se poate satisface nevoia de eficacitate (așa cum de altfel am menționat anterior). Este evident că oamenii dobândesc o puternică impresie de eficacitate (deși iluzorie) din religie. Chiar și în ziua de astăzi, multe persoane se roagă, ceea ce este o încercare clară de a obține rezultate tangibile prin invocarea ajutorului divin. De asemenea, este la fel de evident că oamenii cred în eficiența rugăciunii, așa cum arată rezultatele mai multor studii (vezi Stark și Bainbridge, 1985, mai ales pp. 83-85). Mai mult de jumătate dintre cetățenii americani declară că se roagă cel puțin o dată pe zi, iar 96% susțin că se roagă din când în când. Întrebați dacă rugăciunile lor au fost auzite, 88% susțin fără rezerve că da.

Iluzia eficacității poate fi întreținută destul de ușor, chiar și în cazurile în care nu există validitate obiectivă și științifică. Uneori se întâmplă să se îndeplinească ceea ce am cerut în rugăciune, uneori începe să plouă după un dans sau după un ritual al ploii și așa mai departe. Dacă ambele echipe de fotbal se roagă înaintea unui meci de fotbal, rugăciunea uneia dintre echipe va fi cu siguranță îndeplinită, iar succesul este considerat ca o dovadă a ajutorului divin. Eșecul este explicat ca rezultat al indispoziției divine sau al greșelilor procedurale din rugăciune (de exemplu, alegerea unui ritual de rugăciuni nepotrivit) sau pot fi pur și simplu date uitării (despre distorsiunile de confirmare vezi Fiske și Taylor, 1984). Pe scurt, chiar dacă Dumnezeu nu pare să intervină activ în viața cotidiană, oamenii reușesc să își mențină convingerea că totuși Dumnezeu ne vede (sau cel puțin ar trebui), astfel religia va reuși să mențină convingerea că poate suplini nevoia de eficacitate.

În al doilea rând, oamenii continuă să creadă că pot controla într-o oarecare măsură mediul, chiar și în cazul în care pricep foarte puțin din ceea ce se întâmplă în jurul lor (adică, control interpretativ, vezi Rothbaum și colab., 1982). După o inundație sau după o perioadă de secetă, oamenii ar putea trage concluzia că Dumnezeu este supărat pe ei – în consecință se pot apuca de planificarea modului în care l-ar putea îmbuna. Acest lucru le poate conferi impresia că dețin controlul, cel puțin în măsura în care pot anticipa sau evita dezastre viitoare. Dacă oamenii cred că au înțeles motivul evenimentelor cu care se confruntă, încep să creadă că sunt în stare să prezică astfel de evenimente și să se adapteze la ele.

Deci religia în ajută pe oameni să se simtă eficienți, chiar dacă nu oferă o modalitate directă prin care ar putea controla mediul înconjurător. Deseori, religiile promit că le vor oferi oamenilor controlul direct, ceea ce pe termen lung are implicații negative foarte serioase, deoarece religia ar putea discredita credința prin asemenea angajamente.

Valoarea propriei persoane

Ultima dintre cele patru nevoi de sens este valoarea propriei persoane. Religia este un fundament eficient pentru valoarea propriei persoane, mai ales a celei provenite din colectivitate. Apartenența la un grup religios este de multe ori însoțită de sentimentul de superioritate față de cei care nu aparțin grupului.

În istoria religiilor, iudaismul este unul dintre pionierii de seamă care au evidențiat capacitatea religiei de a-i conferi omului valoare a propriei persoane. Spre deosebire de alte religii ale vremurilor respective, iudaismul timpuriu a insistat asupra faptului că Dumnezeuul său este singurul Dumnezeu real și că evreii sunt preferații, poporul ales de acest Dumnezeu. În consecință,

faptul că cineva era evreu îi conferea de la bun început superioritate față de ceilalți.

Creștinismul și Islamul și-au deschis porțile în fața oricui dorea să li se alăture, la începuturi fiind mult mai puțin exclusiviste decât iudaismul elitist. Totuși, cultivau o puternică atitudine de superioritate față de toți cei care nu împărtășeau aceeași religie. Defăimarea celor din afara religiei a depășit cu mult simpla poreclire a lor prin folosirea unor etichete ca „păgân” sau „necredincios”. Atât creștinismul cât și Islamul au o lungă istorie de abuzuri politice, legale și militare asupra celor care nu le împărtășeau doctrinele. Uneori, acest abuz a dus la depozedarea, torturarea și uciderea celor care aveau altă credință.

Sentimentul de superioritate față de persoanele de altă credință decât cea creștină a dus uneori la considerarea lor ca fiind o formă umană inferioară, ba chiar și o speță sub-umană. Chiar în secolul XX, exterminarea în masă a evreilor a fost însoțită de o serie de atitudini prin care aceștia erau dezumanizați. Naziștii considerau uciderea masivă a evreilor o acțiune de exterminare a paraziților.

Într-o oarecare măsură, prejudecata religioasă a fost dublată de o prejudecată rasială, ceea ce face încercarea de a le separa foarte dificilă (sau poate inutilă). În mod cert, creștinii albi se considerau superiori negrilor sau amerindienilor, indiferent ce religie au adoptat aceștia mai târziu. Este de asemenea clar și faptul că după ce negrii și amerindienii s-au creștinat, sentimentul de superioritate al albilor a scăzut simțitor. Mulți sclavagiști americani s-au opus inițial să le povestească negrilor despre creștinism, fiindu-le teamă că dacă aceștia s-ar converti, vor fi nevoiți să le ofere libertatea. Le era teamă de faptul că a fi creștin este suficient pentru ca sclavul de culoare să înceapă să se simtă egalul stăpânului alb. Într-adevăr, multe state din sud considerau că era nevoie de o lege care să stipuleze că doar convertirea nu era un motiv suficient pentru a putea elibera un sclav (Raboteau, 1978).

Cazul sclavilor americani nu a fost singura situație problematică în care convertirea religioasă părea să elimine criteriul care stătea la baza stimei de sine și a superiorității. Inchiziția spaniolă a început printr-o convertire majoră, forțată, a sefarzilor (evrei spanioli) la creștinism (vezi Roth, 1964). Problema spaniolilor a fost la început percepută prin prisma prezenței unor necredincioși pe teritoriul Spaniei, iar remediul era punerea evreilor în fața unei decizii majore: ori părăsesc țara, ori trec la creștinism. (Mai târziu și musulmanii din Spania au avut aceeași soartă). Majoritatea evreilor au acceptat sub amenințare să fie botezați.

Însă, prin creștinare, foarte mulți evrei au scăpat de constrângerile impuse de legile discriminatorii și foarte mulți dintre acești „Creștini Noi” s-au îmbogățit și au dobândit influență. Restul populației creștine a început să invidieze succesul evreilor convertiți, începând să considere că această trecere

la creștinism nu era una tocmai sinceră – și nici prea profundă. Inchiziția spaniolă a dobândit putere în principal pentru a investiga sinceritatea convertirii forțate a acestor evrei, încercând să verifice dacă „Noii Creștini” continuă cumva să practice obiceiurile evreiești. Refuzul de a consuma carne de porc sau obiceiurile legate de igiena personală (creștinismul opunându-se îmbăierii), puteau expune pe oricine riscului de a fi considerat un creștin prefăcut, devenind astfel victima Inchiziției (Roth, 1964).

Adevărul este că religia a reușit să și contribuie la inducerea unor diferențe în stima de sine, bazate pe comparația cu membrii acelorași congregații. Membrii unui grup religios pot concura în virtute și pioșenie. Doctrinile judecății individuale oferă un fundament foarte interesant pentru a distinge între creștinii buni și cei răi. Calvinistii, de exemplu, credeau că succesul obținut în viața pământească era de cele mai multe ori o favoare divină, ceea ce îi atribuia persoanei și rangul de ființă superioară. Oamenii începeau să se compare din punctul de vedere al realizărilor financiare și al moralității personale cu vecinii lor, ca să vadă cine pare să fie favorizat de Dumnezeu.

În același timp, desigur că și Biserica are propria sa ierarhie, ceea ce poate indica sentimentul de superioritate față de cei care au o poziție inferioară. În creștinism, în vârful ierarhiei se află papa. A fi ales papă poate îmbunătăți substanțial stima de sine a persoanei. Pe vremea când Rodrigo Borgia a fost ales papă în anul 1492, el a exclamat de mai multe ori „Sunt papă! Sunt papă!”, îmbrăcând rapid veșmintele sfinte ca să se poată arăta în fața locuitorilor Romei (Chamberlin, 1969, p. 171). Acest lucru s-a întâmplat în ciuda faptului că desemnarea lui ca papă a fost mai puțin rezultatul recunoașterii superiorității sale datorate pioșeniei, cât mai degrabă al abilităților sale de mituire. Mulți alții care au ajuns papi au fost mai precauți în exprimarea mândriei lor pentru obținerea acestei poziții. Totuși, credința în infailibilitatea papală este în mod cert o dovadă că papa continuă să fie respectat ca o ființă superioară.

Ar fi greu de crezut că religia nu este o sursă importantă de stimă de sine, mai ales pentru cei din vârful ierarhiei ecleziastice. Religia este la fel de importantă însă și pentru cei din straturile inferioare ale societății. Studiile care au investigat religia sclavilor arată că religia era o sursă de importanță vitală pentru stima de sine a sclavilor (de exemplu Raboteau, 1978). În statele din sudul Americii, sclavii negri care s-au creștinat se puteau simți superiori sclavilor care au rămas păgâni. Ritualurile creștine le ofereau sentimentul de demnitate și îi ajutau să simtă că viața lor avea un sens superior, care depășea condiția de sclav în care trăiau (vezi Raboteau, 1978, p. 231).

Într-adevăr, prin cultivarea pietății și virtuții personale, sclavii puteau să se perceapă ca fiind egali, chiar superiori din punct de vedere moral stăpânilor lor (Raboteau, 1978, p. 301). Mulți sclavi credeau că în ceruri ei

vor fi stăpâni, iar stăpânii actuali vor deveni sclavii lor. Astfel, pentru ei religia devenea o puternică sursă de validare a valorii proprii persoane, în așa măsură încât le permitea să se simtă superiori stăpânilor lor. Niciun alt aspect al vieții nu le putea face o ofertă mai bună.

Astfel, religia este o sursă importantă de valoare a propriei persoane. Acest lucru nu reprezintă o latură a religiei dezvoltată întâmplător, ci un aspect central, mai ales dacă ținem seama de faptul că multe persoane sunt dispuse să nu ia în considerare alte avantaje posibile ca să poată menține și maximiza astfel sentimentul de superioritate dobândit. Atât cei care sunt slăviți, cât și proscrisii pot dobândi demnitate și stimă de sine prin credința lor, mai ales datorită sentimentului de apartenență la grupul de elită al credincioșilor adevărați.

Rezumat și concluzii

Religia se ocupă de nivelurile cele mai înalte de sens. Ca urmare, ea poate interpreta orice viață sau orice eveniment într-un context temporal care se întinde de la începutul timpurilor până în eternitate. Astfel, ea devine o modalitate unică care îi poate atribui vieții niveluri superioare de sens. Religia nu este întotdeauna cea mai eficientă cale prin care putem da sens vieții, dar probabil că este cea mai de încredere (mai ales dacă este susținută de o puternică structură de credibilitate).

Religia are capacitatea de a satisface toate cele patru nevoi de sens. Începând cu sistemele de mântuire, religia pretinde că le poate oferi oamenilor conceptele și metodele necesare împlinirii supreme în cadrul vieții terestre. Ca urmare, religia definește scopul vieții umane în termeni de mântuire. Ca beneficiu suprem pe care omul îl poate dobândi, mântuirea este și o sursă importantă de valoare. În termeni mai generali, acest lucru înseamnă că religia satisface nevoia de valoare prin oferirea criteriilor supreme pentru a putea stabili ce este bine și ce este rău în viață. Religii puternice și influente s-au aliat de cele mai multe ori cu codurile morale ale societății, în așa fel încât acestea să se poată justifica pe baza voinței divine, aceasta neavând nevoie de justificări ulterioare. Moralitatea a fost și ea privită de multe ori ca o modalitate indispensabilă pentru atingerea împlinirii sub forma mântuirii spirituale.

Religia satisface și nevoia de eficacitate prin faptul că le oferă oamenilor o modalitate prin care pot înțelege lumea și evenimentele cu care se confruntă. Uneori, religia a promis modalități mai directe prin care omul ar putea exercita control asupra vieții, iar unii au fost lăsați să creadă că și-ar putea îmbunătăți condițiile de viață dacă reușeau să îmbuneze zeii. Chiar și în prezent, oamenii cred că rugăciunea este o modalitate eficientă prin care se

pot obține beneficii practice. Însă, de-a lungul timpului, religiile care făceau promisiuni specifice și explicite că îi vor ajuta pe oameni să poată controla mediul înconjurător se expuneau unui risc foarte mare, deoarece puteau fi ușor discreditate.

În cele din urmă, religia oferă un fundament important pentru valoarea propriei persoane, mai ales pentru cea bazată pe apartenența la o comunitate religioasă. Credincioșii se consideră superiori necredincioșilor, uneori în asemenea măsură încât sunt în stare să îi oprime și să-i distrugă pe aceștia din urmă. Prin moralitate religioasă și prin recunoașterea de către instituțiile bisericești, membrii cultului se simt de asemenea îndreptățiți să se considere superiori celorlalți.

De-a lungul istoriei, religia a fost o putere importantă care facilita conviețuirea oamenilor în societate și oferea modalități prin care se putea înțelege universul. Secularizarea societății moderne a fost supraestimată, deoarece foarte multe persoane continuă să aibă credințe religioase. Totuși, religia nu mai deține locul central nici în viața societății nici în viața, de zi cu zi, iar clasele cu educație par să-și fi pierdut credința religioasă. Știința s-a dovedit a fi o modalitate mai eficientă decât religia de a prezice și controla mediul înconjurător, însă fără să poată satisface nevoia umană de sens așa cum reușește să o facă religia. Ca urmare, în comparație cu credincioșii, persoanele atee sau agnostice ale timpurilor moderne întâmpină dificultăți serioase când încearcă să se convingă că viața lor are sens. Diferențele devin evidente mai ales dacă urmărim efectul sensului asupra capacității de gestionare a emoțiilor. Religia i-a ajutat pe oamenii să facă față evenimentelor traumatice prin faptul că le-a atribuit un sens. Interpretarea științifică a acelorași evenimente nu reușește să ofere același tip de consolare. Ne putem aștepta ca, prin declinul credinței religioase, oamenii să își revină mai greu în urma confruntării cu evenimente stresante și traumatice.

Notă

1. Burrridge, 1969; Fagan, 1984, menționează, de asemenea, existența acestei credințe, dar cu rezerve privind credința tuturor maorilor în presupusul efect al ritualurilor de invulnerabilitate.

PARTEA A III-A

ADAPTARE,
STARE DE BINE ȘI
AMENINȚARE

Fericirea

Într-una dintre tezele sale despre religie, Sigmund Freud a ajuns să discute problema sensului vieții. Freud recunoaște că religiile oferă sugestii legate de sensul și scopul vieții, dar își pune în același timp și întrebarea: Cum le putem evalua și cum ne putem da seama dacă răspunsurile religioase sunt corecte? După care respinge în mod spectaculos toate aceste întrebări. Freud spune că sensul vieții este evident pentru omul de rând – ființele umane doresc să fie fericite. Doresc să fie și să rămână fericite. Fericirea este scopul universal al vieții (Freud, 1930).

Indiferent dacă suntem sau nu de acord cu părerile caustice despre religie ale lui Freud, este clar că fericirea ocupă un loc central în preocupările umane. Ideea investigării scopului vieții prin cercetarea strădaniilor omului era o întreprindere radicală pe timpul lui Freud, dar în ziua de astăzi, asemenea cercetări sunt mult mai acceptabile. (De fapt, mare parte a acestui volum se bazează pe astfel de studii!). Fericirea nu poate fi echivalată cu sensul, dar există o serie de legături importante între cele două concepte.

Deși mulți ar fi tentați să creadă că fericirea și nefericirea sunt polii unei singure dimensiuni, realitatea este alta. Emoțiile pozitive și cele negative nu depind neapărat unele de celelalte. De exemplu, absența emoțiilor negative nu echivalează cu prezența emoțiilor pozitive (de exemplu, Bradburn, 1969; Watson și Tellegen, 1985). Laturile pozitive și negative ale fericirii diferă din mai multe puncte de vedere, cum ar fi factorii care le prezic. Acest capitol se va concentra asupra laturii pozitive a fericirii, în timp ce capitolul următor va examina suferința, trauma și nefericirea.

Termenul de *fericire* este folosit pentru a desemna mai multe lucruri. Unii îl folosesc în sensul unei stări afective prezente plăcute și pozitive (de exemplu, „Faptul că am găsit o bancnotă m-a făcut să mă simt fericit”). Alții

înțeleg prin fericire senzația de siguranță și eliberarea de aspecte negative („Voi fi mult mai fericit când se va termina proiectul acesta”). Sunt persoane care folosesc termenul pentru a se referi la starea de satisfacție generală cu viața pe o perioadă mai lungă (de exemplu, „Am fost foarte fericită în cei douăzeci de ani de căsnicie”). Asocierile dintre aceste trei tipuri de fericire sunt pozitive, dar foarte slabe (Diener, 1984).

Natura fericirii a fost subiectul multor dezbateri filozofice de-a lungul secolelor. Mulți înțelepți au dezbătut problema dacă fericirea poate fi atinsă prin urmărirea egoistă a plăcerii sau mai degrabă prin punerea sinelui în serviciul unor cauze supreme, cărora li se atribuie o valoare foarte ridicată. Răspunsul la problema fericirii a fost și continuă să fie unul care ne scapă foarte ușor printre degete, probabil și datorită faptului că întrebarea a fost pusă greșit. Răspunsul care se va contura în paginile următoare pune în evidență câteva aspecte, cum ar fi: limitarea scopurilor și antrenarea în autoamăgire, ceea ce diferă destul de mult de recomandările filozofilor Antichității.

Noi nu mai trebuie să ne bazăm pe înțelepciune personală, pe introspecție profundă și pe sfaturile experților, ca să înțelegem ce este fericirea. În prezent, avem la dispoziție o cantitate substanțială de informații importante. Cercetătorii au investigat fericirea prin nenumărate metode, de la studii derulate la nivel național până la studii efectuate în laborator. Multe studii au folosit termeni tehnici mai exacți, cum ar fi *starea subiectivă de bine*, sau *mulțumirea față de viață*, ca să evite ambiguitatea termenului de *fericire*, pe care mulți o definesc în termenii unei stări emoționale temporare. Cu toate acestea, abundența de informații este o bază foarte utilă pentru înțelegerea acestui concept.

Informațiile pe care le deținem despre fericire nu sunt ideale. În răspunsurile date la întrebările din interviuri, oamenii tind să exagereze nivelurile de fericire resimțite. Americanii zilelor noastre susțin că sunt foarte sau extrem de fericiți – totuși, ar trebui să fim sceptici și să ne punem întrebarea dacă într-adevăr viața lor este atât de minunată. Un exemplu elocvent, chiar dacă este un caz extrem, este oferit de studiile lui Rubin (1976). Această cercetătoare a intervievat un camionagiu despre copilăria sa. Nu a avut nimic altceva de spus decât că a avut o copilărie fericită și o viață de familie foarte fericită. După îndemnuri și verificări repetate, Rubin a reușit să convingă șoferul să evoce câteva detalii specifice ale copilăriei sale. Ca urmare, a reieșit că tatăl lui era un alcoolic, iar mama voia să divorțeze de el, dar au rămas împreună de dragul copiilor. Amintirea cea mai vie a copilăriei camionagiului era că trebuia să stea în mașină, îi era frig și foame și aștepta în fața barului unde beau părinții lui (Rubin, 1976, pp. 27-28). O copilărie foarte fericită, într-adevăr!

Totuși, această tendință de exagerare nu este neapărat o problemă, mai ales dacă ne concentrăm asupra *relației* dintre fericire și alte variabile (adică,

pe aspectele asociate fericirii). Astfel, de exemplu, dacă bogații relatează că sunt mai fericiți decât săracii, putem trage concluzia că statutul financiar este un predictor al fericirii, chiar dacă toate persoanele investigate au exagerat nivelul de fericire resimțit. Concluzia devine suspectă în momentul în care bogații exagerează nivelurile de fericire resimțite, în timp ce săracii nu procedează astfel. Din fericire, există foarte puține dovezi care ar atesta că aceste distorsiuni ar fi inegale sau confundate. Astfel putem spune că majoritatea concluziilor legate de fericire sunt corecte, chiar dacă în oamenii sunt un pic mai puțin fericiți decât susțin că ar fi. Probabil că este de asemenea important să urmărim cu mare atenție orice semn de nemulțumire sau de insatisfacție, deoarece oamenii tind să camufleze asemenea aspecte când sunt intervievați de un cercetător.

Majoritatea acestor date se bazează pe studii efectuate în culturile occidentale, mai ales pe populația americană. Reprezentanții culturii occidentale tind să gândească despre fericire în termeni de stări afective pozitive (adică stări emoționale plăcute). Într-adevăr, unul dintre motivele pentru care mulți cercetători au evitat să folosească termenul de *fericire* este tocmai acesta, că oamenii îl folosesc mai degrabă pentru descrierea stărilor afective pozitive și nu pentru descrierea unei stări generale de bunăstare sau de satisfacție cu viața. În alte culturi însă, există cel puțin un concept alternativ pentru descrierea fericirii. Acest termen se aseamănă mai degrabă cu starea pe care noi o denumim *pace sufletească*, o stare stabilă și plăcută de calm. Diferența constă în faptul că în loc să se urmărească atingerea unor culmi de stare emoțională pozitivă (și de suferință între două culmi), se urmărește dezvoltarea unei stări emoționale pozitive constante. Euforia momentană dispare, dar persoana continuă să se simtă bine și mulțumită tot timpul.

În principiu, această formă de fericire ca liniște sufletească este un model viabil de beatitudine care ar putea fi funcțională în cazul multor persoane. De fapt, dacă considerăm că stările emoționale sunt în esență temporare, am putea considera că este mai util să urmărim fericirea prin atingerea unor stări de pace sufletească (adică absența extremelor emoționale) decât să încercăm să menținem o stare permanentă, neîntreruptă de stări afective pozitive. Cu toate acestea, cultura noastră consideră fericirea mai degrabă în termenii bucuriei și mai puțin în termeni de calm. Din acest motiv, majoritatea datelor obținute din cercetarea fericirii trebuie interpretate prin prisma acestei abordări (vezi Freedman, 1978).

Fericirea: în interior și din exterior

Primul lucru pe care trebuie să îl subliniem atunci când vorbim despre fericire este acela că pare să fie mai strâns legată de percepții interioare,

subiective decât de circumstanțe exterioare, obiective. Acest lucru este mai mult decât evident. Majoritatea oamenilor cred că fericirea lor depinde în mare măsură de condițiile obiective, care sunt și punctul de pornire al cercetărilor. Într-adevăr, pot fi surprinse efectele unor factori obiectivi, însă factorii subiectivi sunt mult mai importanți.

Există o serie de stereotipii despre factorii care le-ar putea aduce fericire ființelor umane. Unul dintre stereotipurile este acela că oamenii bogați sunt mai fericiți decât cei săraci, deoarece viața trăită în confort, siguranță și opulență este preferabilă unei vieți trăite în mizerie, lipsuri, degradare, nesiguranță și sărăcie. Un alt stereotip adoptă poziția opusă: de obicei oamenii bogați sunt nevrotici, fără vlagă și nefericiți, în timp ce săracii se pot bucura de plăcerile simple ale vieții. Edward Arlington Robinson a imortalizat această imagine în poemul său intitulat „Richard Cory”, în care un domn bogat și chipeș se sinucide.

La puțin timp după ce au început să studieze modul în care circumstanțele obiective pot prezice fericirea, cercetătorii au identificat foarte repede aspectele care pot spori sau reduce fericirea. Pe baza unor tipare statistice extinse, se pare că persoanele cele mai fericite sunt cele care: sunt căsătorite, nu au copii care să mai locuiască cu ei, au o meserie interesantă și prestigioasă, au venituri mari și un nivel ridicat de educație (de exemplu, Argyle, 1987; Campbell, 1981; Diener, 1984; Freedman, 1978). Dacă vă potriviți acestei descrieri, șansele dumneavoastră de a fi fericiți sunt maxime. Abaterea de la oricare dintre aceste caracteristici reduce probabilitatea atingerii unei stări de fericire. Chiar mai mult, efectele se acumulează: cu cât persoana se abate de la mai multe dintre aceste caracteristici, cu atât mai mult îi scad șansele de a fi fericită.

Dar înainte să acceptăm această formulă a fericirii, este important să recunoaștem faptul că efectele acestor caracteristici sunt destul de slabe. Una dintre surprizele cele mai mari pe care au avut-o cercetătorii din acest domeniu a fost identificarea unor diferențe foarte mici induse de fiecare dintre acești factori. Într-adevăr, persoanele bogate raportează niveluri mai ridicate de fericire decât persoanele sărace, însă diferențele sunt foarte mici. Există multe persoane sărace care sunt fericite, precum și un număr ridicat de oameni bogați și nefericiți. Același tipar este valabil și pentru restul predictorilor. Se pare că există un dram de adevăr în toate stereotipiile, chiar și în cele care se contrazic.

Factorii obiectivi induc într-adevăr diferențe, dar diferențe mici. Din acest motiv, schimbarea circumstanțelor obiective s-ar putea dovedi o cale nesigură spre fericire, ceea ce atestă faptul că fericirea este o stare extrem de subiectivă. Diferențele majore în resimțirea fericirii sunt induse mai degrabă de modul în care persoana interpretează circumstanțele și nu de circumstanțe în sine. Când cercetătorii au început să examineze factorii obiectivi și

subiectivi, a reieșit în mod repetat că factorii subiectivi sunt predictorii mult mai puternici ai fericirii decât cei obiectivi.

Diferențele dintre factorii obiectivi și cei subiectivi pot fi observate foarte ușor în exemplul referitor la bani. O modalitate extrem de simplă de investigare a efectului banilor asupra fericirii este cea în care se studiază câștigul sau statutul financiar al persoanei și nivelul său de fericire. Așa cum am menționat anterior, persoanele cu venituri mari sunt de obicei mai fericite decât cele cu venituri mai mici. Majoritatea acestor diferențe pare să se datoreze stresului și tensiunii asociate veniturilor foarte mici. Multe persoane cu venituri mici se confruntă permanent cu faptul că nu reușesc să se descurce financiar. Asemenea probleme duc la instalarea unor dificultăți la plata chitanțelor și la conflicte între soți în legătură cu gestionarea eficientă a banilor (Argyle, 1987; Campbell, Converse și Rogers, 1976).

Deși efectul bogăției asupra fericirii s-a dovedit a fi destul de redus, când au fost întrebați cât sunt de mulțumiți de veniturile lor, răspunsurile celor intervievați se asociau mai puternic cu fericirea în ansamblu (Campbell, 1981) - fără îndoială, există o serie de suprapuneri între ele. Cei cu salarii mari susțineau că au niveluri mai ridicate de satisfacție decât cei cu salarii mici. Dar un anumit salariu poate avea semnificații diferite pentru persoane diferite, mai ales în funcție de suma pe care persoana o consideră adecvată și satisfăcătoare pentru activitatea sau statutul respectiv. Ceea ce contează pentru un trai fericit este percepția subiectivă și nu suma obiectivă de bani.

De asemenea, diversele trăsături obiective ale ocupației persoanei au efecte slabe asupra fericirii (Singura excepție o reprezintă statutul de șomer, care devine o puternică sursă de nefericire, atunci când persoana dorește de fapt să muncească). Dar *satisfacția personală* față de muncă este un predictor important al fericirii. Nu munca în sine, ci atitudinea persoanei față de munca respectivă determină fericirea resimțită. Dacă îți place ceea ce faci, indiferent care ar fi această muncă, șansa să fii mai fericit în viață este mai mare decât în caz contrar.

În societatea noastră, multe persoane susțin că sunt destul de mulțumite de munca lor. Însă, pentru cei care nu sunt mulțumiți de ceea ce fac, munca poate deveni o importantă sursă de nefericire (Argyle, 1987; Benin și Nienstedt, 1985). Mai mult, aspectele muncii care au impactul cel mai semnificativ asupra fericirii sunt factorii subiectivi, cum ar fi: provocarea, interesul, autonomia, obținerea feedbackului, primirea unor sarcini pe care persoana le consideră semnificative și relevante, precum și identificarea personală cu produsul (Argyle, 1987; Campbell și colab., 1976). Aceste caracteristici depind de interacțiunea, de „potrivirea” dintre persoană și locul de muncă și nu reprezintă caracteristicile locului sau mediului de muncă.

Evaluările stării de sănătate evidențiază același tipar (Diener, 1984). Întrebați care sunt cei mai importanți factori implicați în fericire, majoritatea

oamenilor vă vor spune că sănătatea este extrem de importantă. Însă, adevărul este că măsurători obiective ale sănătății (cum ar fi frecvența și severitatea bolilor) indică o relație slabă a acesteia cu fericirea. Unii cercetători au ajuns la concluzia că sănătatea ar fi irelevantă pentru fericirea majorității adulților, în afară de persoanele în vârstă și cele suferinde de boli cronice (Campbell și colab., 1976). Pe de altă parte, evaluarea subiectivă a sănătății s-a dovedit a fi un predictor important al fericirii în ansamblu (Diener, 1984). Persoanele care sunt mulțumite de starea lor de sănătate sunt mai fericite decât cele care nu sunt mulțumite de sănătatea lor. Desigur, am ajuns din nou la o situație de suprapunere, deoarece persoanele care sunt obiectiv mai sănătoase sunt și mai satisfăcute de sănătatea lor decât cele bolnave. Un factor important care determină fericirea nu este neapărat sănătatea obiectivă, ci mai degrabă ce crede persoana, în mod subiectiv despre starea sa de sănătate.

Totuși, înainte să excludem circumstanțele obiective pe considerentul că ar fi irelevante, cred că este important să recunoaștem semnificația unui factor de tipul acesta – adică formarea și menținerea anumitor legături sociale. Astfel, persoanele căsătorite sunt mai fericite decât cele care trăiesc singure, cei care au prieteni sunt mai fericiți decât cei care nu au prieteni și așa mai departe. Singurătatea este strâns legată de nefericire, depresie și de alte probleme (Argyle, 1987). S-ar putea spune că singurătatea reprezintă mai degrabă o evaluare subiectivă și nu una obiectivă. Cu toate acestea, există suficiente dovezi care atestă faptul că majoritatea oamenilor au nevoie de prezența altor persoane ca să se poată simți fericiți. Nu pare să conteze prea mult cine sunt aceste persoane sau care este relația dintre ele – ceea ce este important, poate chiar necesar pentru fericire, este existența unei legături intime (vezi Freedman, 1978, p. 48). Stările de izolare socială sunt rareori însoțite de niveluri ridicate de fericire.

Implicațiile generale ale tuturor acestor rezultate sunt că circumstanțele obiective au un efect slab asupra fericirii globale, în timp ce percepțiile subiective ale condițiilor de trai au un efect mult mai puternic. Fericirea nu este un rezultat direct al circumstanțelor externe, ci depinde mai degrabă de modul în care persoana percepe și evaluează aceste condiții.

Importanța acestor interpretări subiective a fost descrisă într-un studiu celebru care investiga scopurile și satisfacția soldaților americani în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Din acest studiu au reieșit două aspecte esențiale, care, luate împreună, sunt extrem de surprinzătoare. În primul rând, soldații americani din timpul războiului aveau șanse mai mari de a promova dacă aveau bacalaureatul. În al doilea rând, cei care aveau bacalaureatul se simțeau mult mai nefericiți în privința șanselor de promovare decât cei care nu aveau bacalaureatul (Merton și Kitt, 1950).

Aceste două aspecte par să se contrazică reciproc. Cei cu bacalaureat aveau în mod obiectiv șanse mai mari să fie promovați decât cei care nu

reuşiseră să termine liceul, dar la nivel subiectiv erau mult mai puțin satisfăcuți de șansele lor. Cu alte cuvinte, cei cu bacalaureat erau într-o poziție mai bună, însă, erau mai nefericiți decât ceilalți.

Ca să rezolvăm acest paradox aparent, este necesar să investigăm perspectivele personale ale soldaților. Cei care au absolvit liceul aveau așteptări mari de la viață. Ei se comparau cu standardele stabilite de reprezentanții grupului lor social în viața civilă. Acești reprezentanți o duceau mai bine decât soldații. Alți soldați din acest grup se comparau cu colegii lor care s-au descurcat bine în armată și au fost promovați. Din nou, aceste comparații ascendente le-au indus un sentiment de eșec. Deci menținerea unor standarde ridicate și comparația cu persoane de succes din același grup de apartenență socială îi determinau pe soldați să își desconsidere cariera militară și să fie dezamăgiți de ea.

Pe de altă parte, cei care nu au absolvit liceul, aveau așteptări mai reduse. Ei se comparau cu reprezentanții grupului lor care nu se descurcau prea bine în viața civilă. Alții se comparau cu camarazii lor de armată care nu au absolvit liceul și care nici ei nu au fost promovați. Aceste comparații induceau sentimentul că șansele de promovare erau destul de bune și potrivite pregătirii lor. Spre deosebire de absolvenți, cei care nu au terminat liceul considerau că se descurcau destul de bine în condițiile date, devenind astfel mai fericiți decât camarazii lor absolvenți.

Ironia implicată în resimțirea unei fericiri mai mari în ciuda condițiilor precare arată clar importanța vitală a interpretărilor subiective în determinarea fericirii. Fericirea pare să fie *relativă* – adică, trăirea ei depinde de standardele stabilite de diverse așteptări și norme. Fericirea ar trebui înțeleasă ca fiind rezultatul unui calcul. Evaluezi circumstanțele care îți sunt date, după care le compari cu așteptările sau cu dorințele tale. În stabilirea nivelului de fericire pe care îl resimți, standardul de sens este la fel de important ca și circumstanțele reale.

Cu alte cuvinte, starea de fericire este atinsă în momentul în care realitatea se ridică la nivelul așteptărilor și dorințelor noastre. Poți fi fericit fiindcă viața este generoasă cu tine *sau* fiindcă așteptările tale sunt reduse. Cu cât ai mai puține așteptări de la viață cu atât vei fi mai mulțumit cu ceea ce ți se întâmplă în viață. Astfel, menținerea unor așteptări reduse este unul dintre secretele fericirii.

Nevoile de sens

Deși unele aspecte se suprapun, starea de fericire nu este echivalentă cu o viață plină de sens. Poate că cea mai bună descriere a acestei relații este că o viață care are sens pare necesară, dar nu este și suficientă pentru fericire.

Este posibil să avem o viață care abundă de sens fără să fim fericiți. De multe ori viața unui luptător de gherilă sau a unui revoluționar este pătrunsă de sens, dar rareori putem spune că este și fericită. Varianta inversă însă este mai puțin probabilă. Puține persoane reușesc să fie fericite dacă viața lor se golește de sens sau dacă pare lipsită de importanță.

Noțiunea potrivit căreia o viață cu sens este o condiție necesară a fericirii poate fi investigată prin prisma celor patru nevoi de sens. Prima nevoie este scopul. Într-adevăr, există dovezi care arată că prin stabilirea scopurilor și deținerea conceptelor de împlinire oamenii devin mai fericiți. Cei care cred cu tărie că viața lor este ghidată de scopuri bune, realizabile, au șanse mai mari să fie fericiți decât ceilalți (Argyle, 1987). Apoi, oamenii ating apogeul fericirii când sunt implicați în proiecte care se bazează pe scopuri pe termen scurt, care sunt realizabile (mai ales cele pe care cred că le pot realiza ușor) (Palys și Little, 1983).

Aceste date subliniază nu doar importanța scopurilor, ci și capacitatea oamenilor de a fragmenta scopurile grandioase, distale, pe termen lung, în unități de scopuri proximale care pot fi gestionate cu ușurință (Bandura și Schunk, 1981). Alte dovezi arată că persoanele fericite tind să aibă multe scopuri și intenții, în timp ce persoanele nefericite nu se pot angaja în scopuri distale sau nu își pot stabili perspective distale (Wessman și Ricks, 1966; de asemenea vezi Emmons, 1986). Astfel, există într-adevăr o legătură între scopuri și fericire.

Cercetările efectuate în investigarea speranței umane pentru o viață mai bună au asociat scopul cu fericirea în mai multe feluri (Emmons, 1986). Cei care și-au atins scopurile în trecut par să fi trăit mai multe stări afective pozitive decât cei care nu au reușit să obțină ceea ce și-au propus. Mai mult, simpla existență a unui scop personal important este asociată cu niveluri mai ridicate de mulțumire față de viață, indiferent dacă persoana a reușit sau nu să realizeze ceea ce și-a propus. Astfel, atingerea scopurilor induce în ființele umane bucurie și fericire, însă și simplul fapt de a avea ceva pentru care să te poți lupta este un factor important în atingerea unor stări de fericire.

Coerența scopurilor noastre tinde să influențeze starea de fericire pe care o trăim. Conflictul și ambivalența dintre scopuri sunt asociate cu stări afective negative, cu depresie, cu neuroticism și cu probleme de sănătate psihosomatice (Emmons și King, 1988). O parte din impactul negativ al conflictului dintre scopuri asupra fericirii se poate datora proceselor de ruminare și de inhibiție. Oamenii tind să evite să acționeze atunci când se confruntă cu solicitări conflictuale și ambivalente, însă petrec mai mult timp gândindu-se la ele, decât atunci când se confruntă cu alt gen de solicitări (Emmons și King, 1988).

Ca să poată spori nivelul de fericire, scopurile trebuie să fie potrivite persoanei. Ființele umane ating nivelurile cele mai ridicate de fericire atunci

când scopurile lor au un nivel moderat de dificultate, ceea ce duce la instalarea unei stări denumite „flux” (Csikszentmihalyi, 1982). Scopurile prea dificile induc anxietate, iar scopurile prea simple, plictiseala. Fericirea presupune provocare și scopuri care nu sunt nici prea dificile, nici prea simple (Emmons, 1986).

Astfel, stabilirea scopurilor în viață contribuie la fericire. Pentru a atinge nivelurile maxime de fericire, se pare că persoana trebuie să își stabilească câteva scopuri în viață, care să nu fie în conflict, care nu induc stări afective mixte și care nu par nici prea ușor, nici prea dificil de realizat.

De asemenea, și valorile contribuie la atingerea fericirii. Încrederea în propriile valori fundamentale este asociată cu niveluri ridicate de fericire (Argyle, 1987; Freedman, 1978). Într-adevăr, sentimentul că viața are sens (din punctul de vedere al scopului și al valorii), este un aspect esențial al fericirii, care pare să afecteze nivelul de satisfacție al persoanei în legătură cu aproape toate aspectele vieții (Argyle, 1987, p. 124; Freedman, 1978). Lipsa sensului vieții reduce satisfacția resimțită pentru toate aspectele vieții (Freedman, 1978, p. 197).

Celelalte două nevoi de sens sunt eficiența și stima de sine; și acestea pot avea un impact deosebit asupra fericirii. De fapt, efectele lor par să fie chiar mai puternice decât cele ale scopului și ale valorii.

Caracteristicile reale ale sinelui au o legătură slabă cu fericirea. Și în acest caz percepția subiectivă are o importanță mai mare decât adevărul obiectiv. Contribuția inteligenței cuantificate la fericire este redusă (Campbell, 1981) sau chiar neglijabilă (Diener, 1984). Cu alte cuvinte, persoana cu un nivel mediu de inteligență și cea cu niveluri moderate de stupidenie au șanse aproape egale de fericire. La fel, aspectul fizic plăcut are un efect foarte redus asupra fericirii – chiar mai mult, acest efect apare aproape exclusiv în cazul femeilor tinere (Argyle, 1987; Campbell și colab., 1976). În medie, bărbații și copiii urâți și femeile în vârstă urâte sunt aproximativ la fel de fericiți ca persoanele care arată bine.

Însă, spre deosebire de aceste efecte slabe, evaluările *subiective* au un rol important în fericire. Toți cercetătorii sunt de acord cu faptul că stima de sine a persoanei este unul dintre cei mai puternici predictorii ai fericirii (de exemplu, Campbell, 1981, p. 48; Diener, 1984, p. 558; de asemenea, Argyle, 1987). Cei care au păreri foarte bune despre propria lor persoană au șanse să fie mai fericiți, în timp ce persoanele care au păreri proaste despre ele însele sunt mai nefericite. Una dintre autoritățile în domeniu a rezumat rezultatele în felul următor: „Nemulțumirea față de propria persoană are efecte negative mai mari asupra stării de bine generale a persoanei decât nemulțumirea în oricare dintre domeniile de viață cercetate” (Campbell, 1981, p. 195). De fapt, chiar și în cadrul vieții unei singure persoane, perioadele de nefericire sunt asociate cu scăderea stimei de sine (Diener, 1984).

Stabilirea direcției de cauzalitate este foarte dificilă în cazul tuturor acestor rezultate. Cercetările arată că persoanele cu niveluri ridicate de stimă de sine sunt mai fericite decât cele cu niveluri scăzute, însă nu este clar dacă faptul că ai o părere bună despre tine te face fericit sau invers. Este foarte posibil ca această relație să fie bidirecțională – adică, fericirea în ansamblu și un nivel ridicat de stimă de sine să se potențeze reciproc. De exemplu, cu cât crește intensitatea uneia, cu atât ar putea crește și intensitatea celeilalte. Totuși, singura concluzie stabilă în acest sens este aceea că există cu siguranță o relație importantă între cele două concepte.

Eficacitatea este și ea corelată cu fericirea. Cei care simt că dețin controlul asupra vieții și a sortii lor sunt mai fericiți decât ceilalți (Campbell, 1981; Diener, 1984). Siguranța că ai mai multe opțiuni în viață este asociată cu un nivel mai ridicat de emoții pozitive (Argyle, 1987).

Unii s-ar putea îndoi de faptul că eficacitatea, independent de alți factori, afectează într-adevăr fericirea. La urma urmei, sentimentul controlului în viață este asociat cu diverse evenimente și condiții (de exemplu, Diener, 1984; Campbell, 1981). Persoanele bogate, bine educate, angajate, sănătoase, atrăgătoare și inteligente simt că au mai mult control asupra vieții lor decât alții. Însă dovezile arată că efectul eficacității este independent de toți ceilalți factori. Analizele de regresie au confirmat faptul că eficiența prezice fericirea chiar și atunci când alți factori sunt controlați statistic (de exemplu, Campbell, 1981).

Eficacitatea ar putea fi strâns legată de condițiile de viață ale persoanei, dar stima de sine și satisfacția față de propria persoană par să fie doar slab corelate cu condițiile obiective de trai. De fapt, în unele studii chiar și șomerii sau persoanele divorțate (două dintre grupurile cu niveluri foarte ridicate de nefericire) au avut scoruri medii la stima de sine (Campbell, 1981), deși în multe alte studii s-a evidențiat că pierderea locului de muncă este un factor care amenință serios stima de sine (vezi Argyle, 1987, pp. 53-54). Prin urmare, nu sunt motive care să ne facă să credem că efectele eficacității s-ar datora condițiilor materiale. Eficacitatea și stima de sine par să urmeze același tipar conform căruia cu cât persoana se vede într-o lumină mai favorabilă, cu atât va fi mai fericită, indiferent de condițiile de viață obiective sau de evenimentele reale.

Așa cum am arătat, fiecare dintre nevoile pentru sens are impact asupra fericirii. Am putea presupune că aceste efecte sunt în mare măsură independente unul de celălalt, așadar suplimentare. Totuși, unele efecte s-au dovedit a fi interactive. Cu alte cuvinte, nevoile de sens își pot exercita uneori efectul împreună. De exemplu, efectul fericirii poate fi amplificat prin deținerea *simultană* a scopului și a eficacității. Aceasta înseamnă că oamenii ating niveluri superioare de fericire atunci când au scopuri clare și când simt că sunt în stare să realizeze aceste scopuri (Emmons, Diener și Larsen, 1986).

De asemenea, oamenii cu niveluri ridicate de stimă de sine și cu o puternică percepție a controlului asupra vieții lor sunt extrem de fericiți (Campbell, 1981). Dacă ne uităm la cei 15% din populație care obțin scoruri ridicate la stima de sine și la percepția controlului, vom vedea că „acest grup de persoane are un nivel foarte ridicat de emoții pozitive și de stări de bine” (Campbell, 1981, pp. 217-218). Trebuie să subliniem din nou că beneficiile acestor factori pozitivi sunt în mare măsură independente de circumstanțe obiective. Un cercetător a investigat acest grup de persoane și a observat că aceștia nu sunt neapărat într-o situație mai bună decât alții, cel puțin nu în termeni de criterii obiective sau de factori externi.

Există o serie de alți factori care pot, de asemenea, influența fericirea prin modificarea acestor percepții ale sinelui. De exemplu, venitul poate influența fericirea, deoarece persoanele care câștigă bine își pot menține o părere favorabilă despre ele însele. Efectul direct al venitului asupra fericirii ar putea fi destul de slab, deoarece multe persoane își pot menține părerea pozitivă despre sine, indiferent de suma câștigată. Prestigiul profesional prezice fericirea, chiar și în lipsa influenței financiare, iar efectul său pare să fie mediat de stima de sine, deoarece asemenea profesioni conferă prestigiu celor care le exercită. (Campbell, 1981).

Șomajul, având una dintre legăturile cele mai puternice cu fericirea (unul dintre predictorii externi), este un alt exemplu al modului în care fericirea este mediată de imaginea de sine. Efectele șomajului asupra fericirii reprezintă mai mult decât pierderea venitului sau plictiseală din cauza lipsei muncii, deoarece, în cazul multor pensionari, fericirea nu are de suferit chiar dacă noile circumstanțe de viață seamănă din multe puncte de vedere cu cele ale șomerilor. Însă pensionarea nu amenință stima de sine a persoanei. În schimb, pierderea locului de muncă influențează negativ sentimentul eficacității și al abilității de a controla mediul înconjurător (Argyle, p. 54; de asemenea, Newman, 1988). Impactul pierderii locului de muncă asupra fericirii depinde de efectele negative ale acestui eveniment asupra imaginii de sine (Campbell și colab., 1976). Dacă cineva își poate păstra respectul față de propria persoană în ciuda pierderii locului de muncă, pierderea fericirii poate fi minimalizată.

Alte efecte asupra fericirii pot de asemenea să fie mediate de schimbări în stima de sine și în percepția controlului, deși rezultatele nu sunt tocmai clare. Astfel, nivelul de educație pare să crească nivelul fericirii, iar acest efect se menține chiar și în cazul în care alte variabile (cum ar fi un venit mai ridicat) sunt controlate. Este foarte posibil ca niveluri mai ridicate de educație să inducă sentimente mai puternice de stimă de sine și de eficiență. La fel, separarea de soț/soție sau divorțul pot avea efecte negative asupra fericirii, implicațiile negative ale acestora asupra stimei de sine fiind foarte bine cunoscute, fie datorită eșecului marital sau respingerii, fie din cauza

stigmatului asociat divorțului (care treptat își pierde influența). S-a dovedit că factorii specifici divorțului care afectează negativ stima de sine induc niveluri ridicate de stres și de tensiune (Price și McKenry, p. 44), iar acestea își pot răstrânge efectul asupra fericirii, scăzându-i nivelul.

În concluzie: nevoile de sens au o relație evidentă cu fericirea. Un set de scopuri și o viață bazată pe valori puternice, solide sunt o bază eficientă pentru fericire. Contribuția stimei de sine și a propriei eficacități se dovedesc adesea mai importante decât scopul și valoarea. Perceperea subiectivă a sinelui ca fiind valoros și eficient este o determinantă importantă și fundamentală a fericirii. Astfel, în ciuda unor excepții, există o tendință generală de asociere a fericirii cu încercarea de a atribui sens vieții. Persoanele fericite sunt mai predispuse să afirme, în mod subiectiv, că trăiesc o viață plină de sens.

Problema diminuării standardelor: Roata hedonistă

Până acum am susținut că fericirea depinde mai degrabă de evaluări subiective și mai puțin de circumstanțe obiective de viață. Evaluările subiective implică compararea circumstanțelor cu diverse standarde. Nivelul de fericire al persoanei depinde la fel de mult de standardul impus, ca și de realitățile vieții cotidiene. Ca să putem înțelege, însă, fericirea umană, este esențial să pricepem modul în care se stabilesc și dispar standardele.

Problema centrală a standardelor este efectul nivelului de adaptare (Helson, 1964). Oamenii își stabilesc scopuri și așteptări care sunt puțin mai mari decât condițiile lor actuale. Ființele umane cred că vor fi mai fericite și mai satisfăcute dacă ating aceste scopuri. Când le ating, o vreme se simt într-adevăr mai bine, dar în scurt timp își vor stabili standarde noi, mai înalte. Cu alte cuvinte, euforia succesului este în mod firesc temporară.

Cercetările în domeniul ambiției prezintă acest fenomen într-un mod foarte elegant (Brim, 1988). Oamenii își stabilesc scopuri în viața profesională, la fel cum o fac și în joacă și în viața personală. După atingerea acestor scopuri, ei își stabilesc scopuri noi și mai înalte. Dacă ar continua să aibă aceleași performanțe, treptat nu ar mai simți mândrie, fericire și satisfacție.

Fericirea este o stare relativă, care depinde de standarde. Din păcate, standardele de care depinde fericirea sunt în continuă schimbare; uneori, ele pur și simplu dispar din fața ochilor noștri. Unii cercetători au comparat căutarea fericirii cu o „roată hedonistă”, deoarece după mai multe încercări, ești la fel de departe de scopul tău ca la început (Brickman și Campbell, 1971). Fiecare pas te aduce mai aproape de un scop, dar mereu apar scopuri noi în locul celui împlinit.

Problema standardelor care se depreciază – sau problema roții de moară hedoniste – a fost documentată în mai multe contexte. De exemplu, îmbunătățirea pe scară largă a condițiilor de viață ale unei întregi țări nu pare să aducă mai multă fericire locuitorilor țării respective. Puterea de cumpărare a unei familii americane cu venit mediu a crescut semnificativ între anii 1945 și 1973 – de fapt, o creștere colosală cu aproximativ două treimi a venitului familiei (chiar și după ce suma a fost ajustată în funcție de inflație). Însă nu s-a putut observa o creștere corespunzătoare creșterii venitului în nivelul de fericire. De fapt, o examinare mai amănunțită a datelor arată că fericirea la nivel național s-a modificat, independent de imaginea economică globală, chiar mai mult, modificările sunt orientate în direcția opusă schimbărilor financiare (Campbell, 1981, pp. 5, 28-30). La fel, compararea mai multor țări din aceste puncte de vedere arată o relație slabă și contradictorie între fericire și indicii condiției de viață, cum ar fi, de exemplu, nivelul de trai sau bogăția (Campbell, 1981, pp. 36-38). În unele cazuri, un nivel de trai mai ridicat pare să reducă nivelul fericirii. Rata suicidului este mai mare în țările dezvoltate, cu un nivel de viață ridicat decât în țările mai puțin dezvoltate. De asemenea, în Statele Unite rata suicidului este mai ridicată în statele cu nivel de trai ridicat decât în cele cu nivel scăzut (Lester, 1984; pentru o trecere în revistă vezi Baumeister, 1990).

Când sunt întrebați despre îmbunătățirile pe care le-ar face ca să sporească șansa fericirii personale, majoritatea oamenilor sunt de părere că mai mulți bani le-ar induce niveluri mai ridicate de fericire (Argyle, 1987). Dar în realitate, banii au o legătură destul de slabă cu fericirea. Câștigarea unor sume mai mari nu induce mai multă fericire, deoarece persoana se obișnuiește rapid cu noul nivel financiar și treptat va considera că aceasta este starea firească a lucrurilor.

Se pare că singurul lucru care ar ajuta în acest sens este să găsim o modalitate prin care să ne comparăm veniturile sau economiile într-o lumină favorabilă cu alte standarde decât cele care odată atinse dispar. Comparațiile defavorizante¹ ar putea avea un efect extraordinar: oamenii ar putea fi mulțumiți de salariile lor dacă ar crede că venitul lor este mai mare decât al colegilor. Un cercetător a examinat toate dovezile adunate pe această temă, trăgând concluzia că nu există o anumită sumă de bani care să garanteze fericirea, rezumând rezultatele sale astfel: „Oamenii își doresc de fapt să aibă mai mulți bani decât ceilalți” (Argyle, 1987, p. 207). Cu alte cuvinte, banii te fac mai fericit dacă ai mai mulți decât cei cu care te compari. Dacă toată lumea ar câștiga cu puțin mai mult, modificările în fericirea netă ar fi foarte mici sau inexistente.

O demonstrație foarte convingătoare a efectului nivelului de adaptare (identificând o tendință umană de-a dreptul diabolică) este oferită de

¹ În original, *downward comparison* (n. tr.).

cercetările lui Brickman, Coates și Janoff-Bulman (1978). Această tendință se referă la faptul că oamenii par să prezinte direcții de adaptare preponderent ascendente. Când viața devine mai dificilă, nu te obișnuiești cu schimbările negative, la fel de repede cum te obișnuiești cu cele pozitive. În mod evident, rasa umană ar fi mult mai fericită dacă acest tipar ar fi inversat, adică dacă suferința cauzată de tragedii ar dispărea rapid, în timp ce stările de fericire datorate succesului ar persista. Însă, așa cum a observat Freud (1930), se pare că natura nu a intenționat să ne formeze în așa fel încât să fim fericiți.

Cercetarea efectuată de grupul lui Brickman a examinat două grupuri de persoane a căror viață a luat o întorsătură extraordinară. Aceste două grupuri au fost ulterior comparate cu persoane care duceau o viață obișnuită, lipsită de evenimente majore de viață. Primul grup era reprezentat de oameni care au câștigat la loteria Statului Illinois sume cuprinse între 50.000 și 1 milion de dolari. În al doilea grup erau incluse persoane cu paralizie severă cauzată de un accident. Atât câștigarea loteriei, cât și accidentele erau relativ recente, în cele mai multe cazuri perioada dintre aceste evenimente și studiu fiind mai scurtă de un an.

La început, intervievatorii au rugat participanții din cele două grupuri (și pe cei din grupul de control) să evalueze impactul evenimentelor de viață majore cu care s-au confruntat recent. Deloc surprinzător, în comparație cu subiecții incluși în grupul de control, victimele accidentelor relateau schimbări foarte negative, iar cei care au câștigat la loterie schimbări foarte pozitive.

Dar în momentul în care cercetătorii i-au rugat pe participanți să evalueze și să descrie plăcerea indusă de diverse activități cotidiene – discuțiile purtate cu un prieten, urmărirea emisiunilor TV, primirea unui compliment, cumpărarea hainelor, luarea micului dejun etc., cei care au câștigat la loterie reușeau să se bucure mult mai puțin de aceste lucruri decât cei din celelalte două grupe. Se pare că, dacă ni se întâmplă ceva extraordinar de frumos, ne pierdem capacitatea de a ne bucura de lucrurile mărunte din viață.

În sfârșit, cercetătorii i-au rugat pe participanți să indice nivelul lor general, global de fericire, făcând o medie între nivelurile de fericire din trecut, cel din prezent și ceea ce preconizează pe viitor. Cel mai interesant rezultat a fost acela că cei care au câștigat la loterie nu se deosebeau de cei din grupul de control în multe dintre aceste aspecte. În ciuda recentului câștig extraordinar, care în cele mai multe cazuri le-a adus în casă peste 400.000 de dolari, aceste persoane nu se simțeau cu nimic mai fericite decât cele din grupul de control cărora nu li s-a întâmplat nimic asemănător. Nici pe viitor nu se așteptau să fie mai fericiți. Câștigătorii loteriei erau foarte bucuroși că au câștigat sumele respective, dar se pare că și-au pierdut capacitatea de a se bucura de plăcerile obișnuite din viața cotidiană, ceea ce a dus și la scăderea efectului marelui câștig. Astfel, pe termen lung, schimbările nivelului de fericire erau egale cu zero.

Când condițiile de viață se îmbunătățesc, oamenii se bucură de schimbările pozitive specifice, însă celelalte surse de fericire încep să-și piardă efectul și farmecul. Astfel, fericirea netă nu se modifică. Câștigătorii loteriei, incluși în acest studiu, au trăit experiența demnă de invidie a îmbogățirii rapide. Sigur că s-au bucurat de acest eveniment, însă evenimentele și succesele obișnuite nu le mai induceau afecte pozitive. Îmbogățirea, indiferent de conotația sa pozitivă, nu a fost însoțită de o fericire pe măsură, cel puțin după ce a trecut valul exaltării inițiale.

Victimele accidentelor au prezentat câteva diferențe față de participanții din grupul de control în ceea ce privește nivelul fericirii generale. Aceste victime relateau niveluri mai ridicate de fericire trăite în trecut decât persoanele din grupul de control, în timp ce fericirea din prezent era mai scăzută. Cercetătorii au denumit acest fenomen „efectul nostalgiei”, deoarece pare să implice exagerarea fericirii din trecut în comparație cu condițiile prezente, mai puțin plăcute. Victimele accidentelor erau reținute în precizarea nivelului de fericire pe care se așteaptă să îl resimtă în viitor, probabil fiindcă nu știau în ce măsură paralizia le va afecta activitățile cotidiene.

Deci fericirea în ansamblu este afectată de nivelul de adaptare, mai ales când apar îmbunătățiri în condițiile de viață. În cazurile în care viața se îmbunătățește, oamenii se obișnuiesc rapid cu noile condiții, iar nivelul lor de fericire revine la cel dinaintea evenimentului plăcut. Când condițiile de viață se înrăutățesc, oamenii nu reușesc să se adapteze la fel de repede la noile condiții (deși majoritatea persoanelor, după confruntarea cu un eveniment traumatic, își revin și pot atinge aceleași niveluri de fericire ca și înaintea tragediei) (Taylor, 1983). Totuși, se pare că schimbările negative au un impact mai puternic asupra stării de bine a persoanei decât schimbările pozitive.

Astfel, dilema practică a fericirii este următoarea: cum să ne menținem standarde scăzute și să nu ne pierdem capacitatea de a ne bucura de plăcerile și succesele comune pe care ni le oferă viața. Se pare că cea mai bună rețetă pentru fericire *nu* este să ai noroc nebun în viață. De fapt, după un an de la câștigarea loteriei, norocoșii bogătași nu erau cu nimic mai fericiți decât cei care nu au câștigat nimic. Mai degrabă, am putea spune că cea mai bună rețetă pentru fericire ar fi un crescendo fin, treptat spre succes, dându-i persoanei șansa să se bucure și să savureze fiecare realizare sau îmbunătățire a condițiilor de viață. Ar trebui să parcurgem acest proces pas cu pas și să trecem la următoarea bucurie doar după ce a dispărut euforia indusă de evenimentul anterior și după ce ne-am stabilit standarde noi, mai înalte. Fiecare dintre noi își poate dori să ajungă într-o zi în vârf, dar dacă vrem să ne și bucurăm de acest succes, ar trebui să urcăm pe trepte și să nu luăm liftul.

Există dovezi care atestă că oamenii învață această regulă pe parcursul vieții. Din anumite puncte de vedere, persoanele în vârstă par mai fericite și mai satisfăcute decât tinerii (de exemplu, Campbell, 1981)¹. Excepția majoră

la această rețetă a crescendoului satisfacției este cea a sănătății: persoanele în vârstă au mai multe probleme cronice și dureroase de sănătate; nu este de mirare că din acest punct de vedere fericirea lor atinge cote mai scăzute.

Într-o oarecare măsură, nivelul mulțumirii față de viață crește odată cu înaintarea în vârstă, datorită îmbunătățirii treptate a circumstanțelor vieții. Realizările se acumulează, treptat se ajunge la un nivel de stabilitate financiară, stresul legat de creșterea copiilor scade pe măsură ce aceștia cresc și pleacă de acasă. Totuși, există un motiv mai important pentru care persoanele în vârstă sunt mai mulțumite de viață decât tinerii: reducerea treptată a standardelor. Persoanele mai în vârstă învață să își diminueze așteptările, să se acomodeze cu condițiile actuale ale vieții și să își reducă dorințele și ambițiile. Pe măsură ce îmbătrânesc, reprezentanții societății noastre devin din ce în ce mai fericiți, deoarece învață să se aștepte la mai puțin de la viață.

Neajunsuri și iluzii: Realitatea ar putea fi periculoasă pentru sănătatea dumneavoastră

În prima parte a acestui capitol am ajuns la concluzia că rețeta ideală pentru fericire ar putea fi un șir neîntrerupt de succese, fiecare mai mare decât cel anterior, astfel încât persoana ar putea trece mereu la realizarea unui scop sau standard nou, mai complex. Dar în realitate, există vreo persoană care poate urma o astfel de rețetă? Câte persoane reușesc să obțină un șir neîntrerupt de succese și să le mai și aranjeze în ordinea crescătoare a intensității succesului? Nici măcar eșecurile accidentale nu reușesc cu adevărat să rezolve această problemă. Adevărul este că multe persoane își pot reduce scopurile și așteptările în urma unui eșec (vezi Brim, 1988). Dar, așa cum am văzut, efectele nivelului de adaptare apar mult mai repede în cazul evenimentelor pozitive decât în cazul nenorocirilor. Chiar mai mult, standardele și așteptările vor rămâne deasupra performanțelor actuale, chiar dacă vor fi puțin mai realiste după un eșec.

Astfel, în realitate, nu sunt speranțe prea mari pentru a atinge scopurile și așteptările personale în așa fel încât să putem asigura un flux continuu de fericire. Inevitabil, sunt cazuri în care oamenii nu își vor realiza scopurile, ceea ce va reduce nivelul de fericire. Cu siguranță, oamenii pot accepta o anumită cantitate de eșec, deziluzii și alte neajunsuri, dar se pare că în realitate, cantitatea de neajunsuri este inacceptabil de mare. Dacă majoritatea oamenilor își stabilesc scopurile cu mult deasupra celor mai bune performanțe din trecut, posibilitatea confruntării cu eșecuri și cu deziluzii este inevitabilă.

Cu toate acestea, datele arată că în general oamenii sunt destul de fericiți. Când reprezentanții societății noastre sunt rugați să stabilească nivelul de

fericire pe care îl au de obicei, răspunsurile cele mai frecvente indică nivelul cel mai ridicat sau aproape cel mai ridicat (de exemplu, Argyle, 1987).

Aceste date ne-au adus într-un impas. Analizele noastre arată că majoritatea persoanelor nu își pot realiza suficient de des scopurile sau dacă le realizează, rezultatul nu este cel la care s-au așteptat. Cu toate acestea, majoritatea se consideră foarte fericiți. Unele (doar unele) dintre aceste discrepanțe se pot atribui tendinței umane de a exagera fericirea cu scopul de a impresiona cercetătorul. De exemplu, oamenii au rețineri să îi povestească unui străin despre problemele lor maritale sau că și-au ratat cariera (de exemplu, Argyle, 1987). Dar acest aspect nu este suficient ca să explice aceste discrepanțe. Oamenii se simt într-adevăr fericiți – poate mai fericiți decât ar fi cazul, dacă ne bazăm pe condițiile obiective de viață.

Cheia rezolvării acestei dileme este aceea că oamenii exagerează în mintea lor frecvența succeselor pe care le-au avut și calitatea condițiilor în care trăiesc. Pe scurt, oamenii se mint pe ei înșiși. Ei distorsionează modul în care percep lumea, în așa fel încât să poată oferi o imagine a vieții lor care este mai atrăgătoare decât cea pe care le-o poate oferi realitatea obiectivă. Ființele umane tind să uite eșecurile pe care le-au suferit, să exagereze succesele pe care le-au avut, să supraestimeze posibilitatea unor rezolvări pozitive, să și imagineze viitorul într-o manieră optimistă și așa mai departe - ignoră sau uită părțile negative și se concentrează asupra succeselor obținute.

Probabil că oamenii nu își ating scopurile și nu și realizează dorințele tot timpul. Dar *uneori* reușesc să le atingă și să realizeze ceea ce și-au propus. Apoi, se conving pe ei înșiși că *de cele mai multe ori* și-au realizat scopurile. Iar dacă ai reușit să obții de cele mai multe ori ceea ce ți-ai propus, probabil că ai dreptul să te simți fericit.

Există dovezi solide care arată că oamenii cultivă aceste percepții distorsionate ale realității, ca să își poată construi imagini pozitive despre sine și despre viață. Aceste dovezi contrazic una dintre perspectivele judecății clinice, care consideră că percepția corectă despre sine și despre lume este o componentă esențială a sănătății mentale și a adaptării eficiente. Persoanele cele mai fericite și cele mai sănătoase par să fie acelea care distorsionează realitatea în mod sistematic și care își creează iluzii în legătură cu lumea și cu propria persoană (vezi Taylor, 1989).

O analiză recentă a literaturii de specialitate condusă de Taylor și Brown (1988; de asemenea, Taylor, 1989) a subliniat în mod repetat acest aspect. Acești cercetători au ajuns la concluzia că persoanele normale, sănătoase, prezintă trei tipare generale de iluzii. În primul rând, au percepții exagerat de pozitive ale propriei persoane. În al doilea rând, exagerează sau supraestimează măsura în care pot controla mediul înconjurător. În al treilea rând, aceste persoane tind să aibă un nivel de optimism nejustificat de ridicat. Aceste trei tipuri de iluzii acoperă trei din cele patru nevoi de sens: optimismul

contribuie la realizarea scopurilor și la atingerea stării de împlinire; stima de sine este exagerată, eficacitatea este și ea exagerată. A patra nevoie (cea de valoare și de justificare) nu a fost investigată explicit de către Taylor și Brown, dar presupunerea că oamenii sunt dispuși să distorsioneze realitatea în favoarea lor și, la nivelul acestei dimensiuni, este plauzibilă – de exemplu, își amintesc de acțiunile lor ca fiind mai justificate decât erau în realitate, uită de nelegiuirile făcute și așa mai departe (de exemplu, Baumeister, Stilwell și Wotman, 1990). Astfel, în prezent, pare rezonabil să credem că fericirea implică distorsiuni pozitive în favoarea propriei persoane la toate cele patru niveluri ale sensului vieții.

Merită să aruncăm o privire și pe datele privind iluziile. Să începem cu exagerările privind percepția propriei persoane. Conform documentărilor efectuate în psihologia socială, ființele umane se percep într-o lumină exagerat de pozitivă. Oamenii își asumă succesele, negând însă responsabilitatea pentru eșecuri (de exemplu, Bradley, 1978; Zuckerman, 1979), mai ales în cazul unor sarcini în care este implicat și ego-ul. Oamenii acceptă și își aduc aminte mai bine de evaluările pozitive ale propriei persoane, decât de cele negative (de exemplu, Brown, 1986; Kuiper și Derry, 1982; Kuiper și MacDonald, 1982). Ei își aduc aminte de performanțele lor ca fiind mai bune decât au fost în realitate (Crary, 1966). Ființele umane tind să se compare cu ceilalți mai ales sub aspectele care le favorizează, ceea ce îi ajută să se simtă superiori celorlalți din mai multe puncte de vedere (Brown, 1986; Larwood și Whittaker, 1977; Svenson, 1981). Oamenii își percep abilitățile ca fiind unice și excepționale (Campbell, 1986; Suls și Wan, 1987). De exemplu, într-un studiu, peste 90% dintre americani au declarat că șofează mai bine decât majoritatea persoanelor.

Tendința umană spre exagerarea controlului perceput a fost tratată în paginile anterioare. Oamenii supraestimează controlul pe care cred că îl dețin, mai ales dacă lucrurile au un deznodământ pozitiv. De fapt, ființele umane cred că dețin controlul chiar și în cazurile în care rezultatul depinde exclusiv de noroc (Crocker, 1982; Langer, 1975).

Majoritatea oamenilor au o atitudine în general pozitivă față de viitor (de exemplu, Free și Cantril, 1968). Suntem optimiști mai ales în ceea ce privește propriul nostru viitor, având impresia că probabilitatea de a ni se întâmpla evenimente pozitive este mai mare decât în cazul altor persoane. De exemplu, majoritatea oamenilor cred că ei au șanse mai mari să aibă un loc de muncă care să le placă, să câștige mai bine sau să aibă copii talentați decât restul oamenilor. De asemenea, majoritatea cred că șansa de a avea un accident de mașină, de a fi victimele unui atac armat, de a face o depresie sau de a avea probleme de angajare sunt *mai mici* decât pentru ceilalți (Weinstein, 1980; de asemenea, Johnson și Tversky, 1983; Kuiper, MacDonald și Derry, 1983; Robertson, 1977). Rugați să facă speculații privind viitorul lor,

majoritatea studenților au generat de patru ori mai multe posibilități pozitive decât negative (Markus și Nurius, 1986; 1987). Toate categoriile de vârstă tind să supra-estimeze succesul pe care cred că îl vor avea în realizarea unor sarcini viitoare (Taylor și Brown, 1988).

Aceste iluzii optimiste par să aibă o nuanță defensivă – adică, prin utilizarea lor, persoana poate reduce impactul problemelor și necazurilor cu care se confruntă. Rezultatele obținute în urma unor cercetări arată, de exemplu, că foarte mulți indivizi din clasa muncitoare se cramponează de vise legate de fericire, în ciuda (sau tocmai datorită) realităților actuale neplăcute. Una dintre participantele la aceste studii relatează că, cu cât suferea mai mult în copilărie din cauza tatălui ei abuziv și alcoolic, cu atât visa mai des la propria ei căsătorie cu un „bărbat bun, drăguț și deștept”, care o va iubi, cu care va avea copii și care îi va oferi confort material (Rubin, 1976, p. 41). Alții descriau orele pe care le petreceau privind pozele din reviste care ilustrau locuințe superbe și își imaginau viața lor în viitor într-un asemenea decor (1976, p. 43).

Merită să dedicăm câteva momente și discutării excepțiilor – adică despre persoanele care nu se folosesc de asemenea distorsionări și iluzii. Principalele excepții par să fie persoanele depresive și cele cu stimă de sine scăzută. Depresivii tind să evalueze mult mai corect controlul pe care îl dețin decât persoanele care nu suferă de această tulburare (de exemplu, Alloy și Abramson, 1979). Persoanele normale cred (uneori greșit) că alții îi percep într-o lumină foarte favorabilă, însă depresivii se percep într-un fel care se apropie mult mai mult de percepția reală a celorlalți (Lewinsohn, Mischel, Chaplin și Barton, 1980). Depresivii și persoanele cu niveluri scăzute de stimă de sine sunt mult mai dispuși decât alții să accepte evaluările negative la locul de muncă, prezentând astfel un tipar mai echilibrat, atât în acceptarea reacțiilor pozitive, cât și a celor negative (Campbell și Fairey, 1985; Coyne și Gotlieb, 1983; Kuiper, 1978; Kuiper și Derry, 1982; Kuiper și MacDonald, 1982). În cele din urmă, aceste persoane fac predicții mai exacte și mai echilibrate despre viitor (Campbell și Fairey, 1985; Coyne și Gotlieb, 1985; Lewinsohn, Larson și Munoz, 1982).

Aceste dovezi susțin argumentul principal. Iluziile, distorsiunile și propria decepție par să fie părți integrante ale modului în care persoanele normale, bine adaptate percep lumea. Percepția corectă a realității este asociată cu depresie și cu stimă de sine scăzută.

Importanța iluziilor în susținerea fericirii personale este relevantă pentru un aspect important și semnificativ al vieții, și anume pentru statutul de părinte. Am discutat deja „paradoxul parental” – adică dorința răspândită de a avea copii și convingerea că astfel persoana va fi mai fericită, în ciuda dovezilor empirice clare care atestă că prezența copiilor în casa părintească reduce nivelul de fericire al părinților. În cele ce urmează, voi rediscuta acest paradox, deoarece implică un tipar de iluzii extrem de frapant.

În multe studii dedicate rolului de părinte, cei intervievați au fost întrebați dacă au regretat vreodată că au avut copii. Asemenea întrebări au fost puse părinților de diverse vârste. Astfel, în funcție de vârsta copiilor, putem preconiza posibilitatea cu care ar putea vreodată apărea asemenea dubii sau regrete.

Există dovezi statistice clare cu privire la modul în care ar trebui distribuite răspunsurile de-a lungul vieții adulte. Probabilitatea ca un anumit lucru să nu se fi întâmplat *niciodată* trebuie să scadă în timp. De exemplu, scorurile de „zero la zero” sunt mai probabile la începutul unui meci de fotbal decât la jumătatea sau la sfârșitul jocului, deoarece probabilitatea ca nimeni să nu fi înscris vreun gol scade în timp².

Totuși, în mod ironic, relatările părinților în ceea ce privește regretele lor prezintă un tipar tocmai inversat: cu cât sunt copiii mai mari, cu atât sunt șansele mai ridicate ca părinții să spună că nu au avut *niciodată* dubii sau regrete că au avut copii (de exemplu, Campbell, 1981). Desigur, din punct de vedere statistic acest lucru este imposibil, la fel cum este imposibil ca mai multe meciuri de fotbal să aibă un scor alb după ultima repriză decât după prima.

Singura explicație plauzibilă ar fi aceea că părinții uită că ar fi avut vreodată regrete. Părinții cu copii mici trec printr-o schimbare radicală a stilului de viață obișnuit, la creșterea bruscă a problemelor financiare, la lipsa cronică și extrem de neplăcută de somn și așa mai departe. În multe cazuri, asemenea părinți relatează că uneori le trece prin cap că poate ar fi fost mai bine să nu aibă copii sau regretă faptul că au copii. Dar pe măsură ce copiii cresc, aceste regrete sunt uitate, probabil odată cu stresul și cu problemele care au dus la nașterea acestor gânduri. Cu cât sunt mai mari copiii, cu atât părinții percep experiența creșterii lor într-o lumină mai pozitivă. Acest fenomen este, probabil, determinat de uitarea selectivă a aspectelor neplăcute – deci amintirile distorsionate cresc nivelul fericirii. În cele din urmă, copiii cresc și pleacă de acasă, iar părinții se vor gândi la vremea când se chinuiau cu creșterea copiilor ca la o experiență profund pozitivă.

Astfel, majoritatea persoanelor par să atingă fericirea prin distorsionarea sistematică a modului în care își percep propria persoană și condițiile vieții lor. Aceste distorsiuni sunt extrem de pătrunzătoare, chiar dacă nu au un efect foarte puternic (Baumeister, 1989; Taylor, 1989). Nu există dovezi care să ateste că oamenii se angajează în mod sistematic în distorsiuni de proporții mari. Iluzii ale grandorii sunt asociate cu tulburările mentale și nu cu sănătatea mentală. Foarte rar se întâmplă ca un student care a obținut un rezultat slab la testele SAT² (punctaj de la 200 la 800) să-și aducă aminte că ar fi obținut un scor foarte ridicat. Însă se pare că memoria fiecăruia adaugă aproximativ 50 de puncte la scorul inițial. Distorsiunile mari ar putea fi întreținute destul de

² SAT – *Scholastic Aptitude Test* – test = Test de aptitudini școlare (n. tr.).

greu în viața de zi cu zi, iar un feedback negativ ar putea duce la umilirea persoanei care distorsionează realitatea.

Din acest motiv, se pare că oamenii distorsionează doar *ușor* lucrurile. Ei își aduc aminte de tot ceea ce fac ca fiind puțin mai bun decât este în realitate. Își percep toate trăsăturile personale ca fiind un pic mai bune decât sunt; oamenii sunt de obicei puțin mai optimiști și mai încrezători decât ar fi cazul. Se pare că există o limită optimă pentru iluzii prin care se poate stabili calea de mijloc între sinceritatea brutală și deprimantă și iluzia grandorii (Baumeister, 1989). Incapacitatea folosirii eficiente a acestor iluzii și strategii este asociată cu depresie și cu stimă de sine scăzută.

Astfel, dacă vrem să fim fericiți, trebuie să ne atingem majoritatea scopurilor și standardelor pe care ni le-am propus, deoarece dezamăgirea și iluzia *per se* nu sunt suficiente pentru a atinge fericirea. Omul sărac nu se poate înșela pe el însuși susținând că ar fi un nabab. În schimb, o persoană înstărită poate să-și observe vecinii și rudele care o duc mai rău din punct de vedere financiar, după care își poate spune că s-a descurcat mai bine în viață decât s-ar fi putut aștepta. Formula fericirii este să ne descurcăm destul de bine în realitate, după care să concepem în mintea noastră un scenariu exagerat al realității. Eșecurile minore, care de altfel abundă în viață, pot fi șterse din percepția individuală a fiecăruia. Persoanele de rând se pot considera puțin deasupra mediei, cei sub medie - ca fiind exact media, cei destul de buni - ca fiind excepționali și așa mai departe. Aceste iluzii ne ajută să rezolvăm problema standardelor care dispar, ajutându-i astfel pe oameni să se simtă fericiți.

Stabilitatea fericirii

Acest capitol a început cu ideea că ființele umane cred că fericirea este un răspuns emoțional la circumstanțele proximale ale vieții. Dacă această abordare ar fi absolut corectă, fericirea pe care o resimțim ar fluctua de la o oră la alta, în funcție de valența evenimentelor cu care ne confruntăm. Dar de multe ori fericirea se referă la evaluări complexe, la niveluri superioare de sens, care sunt relativ independente de condițiile de viață imediate, obiective. Evaluările subiective, care pot beneficia de pe urma așteptărilor reduse și a menținerii unor iluzii plăcute, par să fie aspectele centrale care determină fericirea.

Pe scurt, fericirea depinde mai mult de procesele interne ale individului decât de evenimentele și circumstanțele externe. Aceste procese interne pot reflecta trăsăturile, obiceiurile și strategiile pe care le folosește individul pentru a face față evenimentelor cu care se confruntă. Aceste trăsături, obiceiuri și strategii sunt destul de stabile, spre deosebire de evenimentele

și condițiile externe (vezi Cantor și Kihlstrom, 1989), ceea ce are o implicație destul de importantă și surprinzătoare pentru fericire: contrar presupunerilor inițiale potrivit cărora fericirea ar fi o stare care prezintă fluctuații rapide și substanțiale, fericirea prezintă niveluri destul de stabile pentru perioade îndelungate de timp.

Dovezi recente indică faptul că nivelurile de fericire atinse de ființele umane sunt surprinzător de stabile de-a lungul vieții. Un studiu important în acest sens (Costa, McCrae și Zonderman, 1987) a evaluat aproape cinci mii de americani cu două ocazii, la zece ani distanță. Corelația dintre valorile obținute cu cele două evaluări este foarte ridicată ($r=0,48$), fiind la fel de mare în cazul fiecărui eșantion. În schimb, corelațiile dintre fericire și alți factori cum ar fi venitul, statutul marital, vârstă, rasă, gen și așa mai departe variaua între 0,00 și 0,13). Autorii acestui studiu au ajuns la concluzia că „Putem prezice nivelurile viitoare de fericire cu o precizie mai mare dacă ne bazăm pe nivelurile de fericire trăite în trecut decât dacă ne bazăm pe condițiile de viață semnificative, cum ar fi statutul marital, genul, rasa sau vârsta participanților” (1987, p. 304).

Autorii acestui studiu au observat că nici măcar evenimentele majore de viață cum ar fi divorțul, schimbarea domiciliului sau a locului de muncă nu au un impact foarte mare asupra fericirii pe termen lung. Oamenii cred că fericirea depinde de condiții imediate și că schimbările efectuate în aceste condiții – să ieși dintr-o căsnicie nefericită – vor induce o schimbare majoră a nivelului lor de fericire. Dar asemenea convingeri s-au dovedit a fi eronate sau extrem de exagerate. Fericirea rămâne la niveluri destul de constante pe termen lung.

Doi dintre amicii mei sunt exemple foarte bune pentru ilustrarea stabilității nivelului de fericire. Unul dintre ei pare să fie la fel de fericit tot timpul. L-am văzut în vremuri bune și rele și în ciuda faptului că se luptă cu problemele și necazurile vieții, pare să fie la fel de senin tot timpul. Reușește să se bucure și să se entuziasmeze și de lucrurile mărunte și să găsească mereu ceva care să-l facă să se simtă bine. Cu ocazia unei plimbări, mi-a descris problemele pe care le avea într-o relație romantică cu o doamnă foarte dificilă. Timp de câteva minute mi-a povestit despre îngrijorările sale și de despre eforturile pe care le solicită relația respectivă, după care a terminat discuția pe această temă spunând: „Ei bine, cred că atât este de ajuns”, îndreptându-și atenția spre lucruri mai plăcute.

Celălalt prieten a avut parte de o serie de succese deosebite și de șanse demne de invidiat; cu toate acestea, este nefericit în ciuda bogăției adunate și a faimei dobândite. Indiferent ce îi oferă viața, reușește întotdeauna să găsească ceva care să îl frământă sau vreun motiv pentru care să creadă că oameni importanți îi urăsc. L-am urmărit într-una din zilele în care a obținut un succes extraordinar. Când am pornit într-o călătorie cu mașina, era încă

extrem de mândru și se umfla în pene, dar, două ore mai târziu, entuziasmul și emoțiile pozitive au dispărut și au fost date uitării, iar el era de-a dreptul copleșit de suferința la care va fi supus în urma unor posibile dezastre viitoare.

Unul dintre factorii care ar putea menține constant nivelul fericirii este cel al efectului nivelului de adaptare. Condițiile vieții care induc schimbare, cum ar fi divorțul sau promovarea la locul de muncă, induc în mod categoric schimbări temporare și în starea de fericire sau de nefericire a persoanei. Dar oamenii se obișnuiesc destul de repede cu aceste schimbări, întorcându-se la nivelul de bază al fericirii, care de obicei este destul de constant.

Implicația acestui fenomen pe termen lung este că fericirea depinde mai mult de trăsăturile stabile ale individului decât de condițiile externe ale vieții sale. Ca să lămurim lucrurile: evenimentele cu care ne confruntăm în viață au o oarecare influență asupra fericirii (o stabilitate de 0,48 nu reprezintă o corelație absolută – nivelul de fericire al unora se poate schimba în cursul unui deceniu). Însă trăsăturile de personalitate sunt mai importante decât evenimentele externe pentru a putea înțelege nivelul de fericire resimțit de o persoană. Deci, care ar fi cele mai importante trăsături de personalitate care ar putea prezice nivelul de fericire al fiecăruia dintre noi? Care sunt factorii care alcătuiesc tipul de personalitate care poate fi fericit?

Unele trăsături de personalitate asociate cu fericirea au fost deja menționate în paginile anterioare. Niveluri ridicate de stimă de sine și percepția capacității de control sunt aspecte stabile, interne și centrale ale personalității, fiind strâns legate de capacitatea de a fi fericit (de exemplu, Argyle, 1987; Diener, 1984). Persoanele care dețin ambele trăsături prezintă niveluri neobișnuit de ridicate de fericire. Se pare că asemenea persoane au dezvoltat o modalitate prin care se pot percepe pe ele însele și își pot trăi viața într-un mod pozitiv, aproape independent de evenimentele și de circumstanțele vieții (Campbell, 1981, p. 218).

O altă abordare prin care putem înțelege fericirea este să investigăm echilibrul dintre emoțiile negative și cele pozitive. Ipoteza este că cei care resimt multe emoții pozitive și puține emoții negative sunt mai fericiți decât cei care au o viață afectivă de tipul opus. Deoarece emoțiile pozitive și negative sunt independente unele de celelalte, predictorii implicați sunt diferiți pentru fiecare tip de emoții în parte. Cu alte cuvinte, există un set de trăsături de personalitate care prezic inducerea emoțiilor pozitive și un set diferit de trăsături care sunt relaționate cu cele negative.

Emoțiile pozitive sunt strâns legate de un set de trăsături care sunt adesea descrise prin termenul de „extraversiune” (Costa și McCrae, 1980, 1984). Acest set de trăsături include: sociabilitatea, ritmul activității (adică, persoane vicioase și energice), vigoare, implicare socială, căldură, comunicativitate, asertivitate și tendința de a căuta senzațiile tari. Cei care obțin scoruri mari la acest tip de trăsături resimt mai multe emoții pozitive

decât celelalte persoane³. Un posibil motiv al acestui efect este că persoanele sociabile, extravertite reușesc mai bine să formeze și să mențină legături sociale decât alții, iar aceste legături sociale se pare că sunt un ingredient important al fericirii.

Afectele negative sunt asociate cu un grup de trăsături de personalitate denumit „nevrotism” (Costa și McCrae, 1980, 1984). Aceste trăsături includ anxietate, ostilitate, impulsivitate, probleme psihosomatice, depresie, conștiința de sine și vulnerabilitatea. Cei care obțin scoruri ridicate la aceste trăsături tind să aibă mai multe emoții negative, neplăcute decât alții. Astfel, există într-adevăr persoane nefericite, care de obicei sunt morocănoase, încordate, îngrijorate, depresive, autocritice și nesuferite. Nu avem pentru ce să invidiem asemenea persoane, fiindcă e prea puțin probabil să fie fericite.

Un alt set de trăsături este asociat (deși destul de slab) atât cu emoțiile pozitive cât și cu cele negative. Acest set este denumit „deschiderea către experiență” și se referă la capacitatea de a visa cu ochii deschiși și de a avea fantezii, de a manifesta interes pentru artă și estetică, precum și capacitatea de a avea diverse emoții, idei și valori. Aceste trăsături au un anumit impact asupra fericirii, deși intensitatea impactului nu este foarte puternică (Costa și McCrae, 1984).

Nevrotismul și extraversiunea sunt aspecte foarte stabile ale personalității, iar această stabilitate ar putea explica și caracterul relativ constant al fericirii din viața adultă (Costa și McCrae, 1984, p. 149). Astfel, putem spune că fericirea depinde de modul în care persoana evaluează evenimentele și condițiile vieții, însă aceste evaluări par să depindă în mai mare măsură de trăsăturile de personalitate și de strategiile obișnuite ale persoanei de a rezolva problemele decât de evenimentele externe *per se*. Chiar mai mult, trăsăturile de personalitate ar putea sta la baza modului în care persoanele interacționează cu lumea, lucru care la rândul său poate afecta fericirea. De exemplu, dacă încerci să îți faci prieteni, s-ar putea să reușești să-ți construiești o rețea socială care induce un nivel de fericire mai ridicat decât cel pe care l-ai avea dacă ai fi un lup singuratic. Dacă o persoană îi evită pe ceilalți, șansa de a simți bucurie, căldură, afecțiune etc. este destul de redusă. Cu alte cuvinte, personalitatea ne ajută să delimităm condițiile exterioare ale vieții și afectează modul în care evaluăm aceste circumstanțe.

Astfel, o persoană fericită este vioaie și energică, sociabilă, cu nivel ridicat de stimă de sine și poate considera că are un control considerabil asupra majorității evenimentelor. Asemenea persoane tind să fie fericite indiferent ce li se întâmplă. Pe de altă parte, se pare că aceste trăsături le ajută să mențină condiții de viață favorabile.

O altă implicație a acestor rezultate se referă la faptul că unele persoane par să rezolve dilema nivelului de adaptare (vezi Costa și McCrae, 1980, pp. 676-677). Teoria nivelului de adaptare spune că atât evenimentele pozitive

cât și cele negative au un efect temporar asupra emoțiilor percepute la nivel subiectiv, care vor reveni în curând la nivelul lor de bază. Acest lucru ar putea duce la concluzia că majoritatea persoanelor ar avea același nivel neutru de fericire de-a lungul întregii vieți. Însă lucrurile nu stau tocmai așa. Ființele umane se adaptează și se întorc la un nivel de bază, dar se pare că avem niveluri de bază diferite. Un eveniment pozitiv sau negativ major va induce în mod tipic o serie de reacții emoționale corespunzătoare în majoritatea oamenilor – dar, după o vreme, cei care de obicei sunt fericiți se vor întoarce la nivelul lor de fericire, în timp ce persoanele care sunt de obicei nefericite, se vor întoarce la nivelul lor obișnuit de nefericire.

Rezumat și concluzii: Poate fi modificată fericirea?

Convingerile oamenilor despre fericire par să se bazeze pe o serie de prezumții eronate. Oamenii cred, în mod greșit, că o creștere de salariu sau îmbogățirea rapidă ar induce stări de fericire mai profunde, pe o perioadă lungă de timp. De asemenea, mai cred că dacă au copii vor fi mai fericiți. În general, ființele umane cred că fericirea depinde în mare parte de circumstanțe externe.

Dar fericirea este în principiu rezultatul unor procese de interpretare. Nu decurge din percepția directă a circumstanțelor, ci mai degrabă din modul în care persoana compară aceste circumstanțe cu standardele care îi ghidează viața, cum ar fi așteptările, dorințele, scopurile sau posesiunile celorlalți. Există trei categorii de factori care determină fericirea unei persoane. Prima se referă la condițiile și evenimentele externe. A doua, la modul în care persoana percepe aceste circumstanțe și evenimente. Al treilea set de factori este reprezentat de așteptările și standardele cu care persoana compară evenimentele externe.

În principiu, am putea fi fericiți fie ca urmare a unor condiții favorabile de viață (avere, faimă, iubire), prin perceperea evenimentelor într-un mod care le distorsionează favorabil, fie prin reducerea așteptărilor pe care le avem. În realitate, s-a dovedit că impactul cel mai redus asupra fericirii îl au evenimentele externe, obiective.

Unul dintre motivele pentru care efectul condițiilor obiective asupra fericirii este atât de redus îl constituie efectele foarte puternice ale nivelului de adaptare. Oamenii se obișnuiesc foarte repede cu noile condiții, mai ales cu cele care se îmbunătățesc. Astfel, bucuria și mândria aferente fiecărei îmbunătățiri vor dispărea destul de repede. Este mai dificil să ne adaptăm în cazul în care condițiile se înrăutățesc, dar oamenii se pot adapta și unor asemenea situații, întorcându-se ulterior la nivelul de fericire de bază, cel pe

care l-au avut înaintea schimbării condițiilor de viață (de exemplu, Taylor, 1983). Efectele nivelului de adaptare ridică una dintre cele mai dificile probleme practice în cazul fericirii. Una dintre rețetele fericirii spune să avem așteptări reduse, indiferent ce ni se întâmplă. O altă rețetă ne sugerează să trecem prin viață cu o ușoară traiectorie ascendentă în ceea ce privește realizările noastre, încercând să profităm la maximum de bucuria indusă de fiecare realizare.

Totuși, tiparul obișnuit este acela în care aspirațiile și așteptările continuă să crească într-un ritm mai rapid decât reușim să le realizăm, ceea ce duce la situația în care întotdeauna sperăm să obținem mai mult. Ca urmare, inevitabil vom avea parte de o anumită cantitate de eșec, dezamăgire și piedici. Modul în care gestionăm aceste situații devine a doua problemă majoră a fericirii. Se pare că cea mai avantajoasă strategie este aceea de a încerca să ne descurcăm cât se poate de bine în viață, să încercăm să atingem cât mai multe dintre scopurile pe care ni le-am propus și să acoperim diferența față de ideal cu fantezii ușor idilice. Autoamăgirea frecventă dar practică în doze mici este un ingredient important al fericirii. Aceste iluzii atotcuprinzătoare și benigne sunt absolut necesare pentru depășirea discrepanței dintre rezultatele reale și cele dorite sau așteptate.

Evenimentele majore de viață afectează și ele fericirea, dar aceste efecte par să fie temporare. Pe termen lung, fericirea depinde de personalitatea individului și de modul în care interpretează viața. Astfel, rețeta cea mai complexă a fericirii ar fi aceasta: să îți dezvolti și să menții o serie de relații sociale sau legături de prietenie; să-ți satisfaci nevoile fundamentale de sens; să menții scopuri și dorințe care sunt suficient de realiste, încât să poată fi atinse; să te descurci destul de bine în termeni obiectivi, să cultivi o serie de iluzii optimiste și, din când în când, să te fletezi. Unii se descurcă mai bine decât alții și, de obicei, își trăiesc mare parte din viață într-o dispoziție mai bună, indiferent ce li se întâmplă. La fel ca toată lumea, și ei trec ocazional prin schimbări majore de dispoziție, ca urmare a confruntării cu evenimente majore de viață, dar se întorc rapid la nivelul obișnuit de satisfacție și de stare de bine.

Ținând cont de stabilitatea fericirii, este justificat să ne punem întrebarea dacă fericirea poate fi îmbunătățită. O mare parte a acestei rețete se referă la faptul că trebuie să menținem o serie de iluzii plăcute, ceea ce nu are valoare practică foarte ridicată, deoarece nu putem porni într-o incursiune voluntară de autoamăgire. Pe de altă parte, este posibil ca o persoană să cultive procesul de autoamăgire fără să-și dea însă seama că face acest lucru.

De-a lungul secolului 20, americanii au fost atrași de o serie de marote care pot fi descrise ca programe de „autoajutorare” (pentru o trecere în revistă vezi Huber, 1987). Acestea au început cu mișcarea denumită Noua

Gândire³ de la începutul secolului. Această mișcare le promitea oamenilor că pot obține succes material și fericire personală prin puterea minții. Printre mofturile ulterioare se numără autosugestia, mai ales faimosul sfat al lui Emil Coué: „Cu fiecare zi, devin din ce în ce mai bun, mai priceput”. Bruce Barton a devenit celebru prin reinterpretarea doctrinelor creștine sub forma unor ghiduri, prin care persoana își putea face ei înseși reclamă și ca tehnici de obținere a succesului financiar. Sfatul simplist al lui Dale Carnegie despre cum să-ți faci prieteni și cum să îi influențezi pe ceilalți, implică existența unor scurtături magice spre avere, faimă și fericire. Norman Vincent Peale ridică în slăvi puterea gândirii pozitive ca o modalitate testată prin care se pot dobândi succesul și fericirea personală. O serie de persoane și de lucrări care au obținut un succes mai mic proclamau mesaje similare, iar tendința aceasta continuă și azi. De fapt, una dintre cele mai recente ediții ale revistei *Psychology Today* ne dă sfaturi cum să ne îmbunătățim performanțele la locul de muncă pentru a ajunge în vârful piramidei: învață să nu te învinovățești pentru greșelile pe care le faci, învață să privești greșelile ca pe niște obstacole temporare, asumă-ți reușitele și consideră succesele pe care le obții niște „realizări durabile care vor da roade mai târziu” (Roberts, 1989, p. 43).

Ne putem aștepta ca și în viitorul apropiat librăriile americane să continue să vândă cărți care proclamă necesitatea cultivării unei atitudini pozitive, ca sursa majoră a succesului și a fericirii. Oare acest lucru diferă foarte mult de încercarea de a te angaja în autoamăgire? O mare parte a succesului acestor cărți se datorează faptului că ne învață cum să ne autodecepcionăm, fără să-și asume acest obiectiv în mod explicit. Încrederea în sine, stima de sine ridicată, autoeficacitatea (atitudinea că „pot să fac asta”) și optimismul sunt de obicei încurajate de aceste lucrări. Pe de altă parte, conținutul lor corespunde în mare măsură cu rezultatele cercetărilor din domeniul predictorilor fericirii.

Nu se știe dacă aceste volume de autoajutorare vor avea efecte pozitive de lungă durată asupra fericirii, dar se pare că totuși au identificat cel puțin o parte din formula corectă a fericirii. Menținerea iluziilor plăcute este o parte importantă a fericirii. Dacă aceste volume ne pot învăța modul în care să menținem astfel de iluzii, atunci aceste cărți și programe ar putea avea succes. Autorii cărților de autoajutorare ar putea fi reticenți în acceptarea faptului că, de fapt, îi învață pe cititori cum să se amăgească, dar aceasta s-ar putea dovedi calea cea mai eficientă prin care oamenii pot fi ajutați să fie fericiți.

³ În original, *New Thought* – mișcare spirituală apărută în sec. al 19-lea în SUA, care accentuează importanța credințelor metafizice (n. tr.).

Notă

1. Arată o creștere a mulțumirii față de viață și nivelului de satisfacție, deși frecvența experiențelor emoționale plăcute și intense scade cu vârsta.
2. Sau, în cazuri extreme, rămân neschimbate.
3. Date recente, nepublicate încă, sugerează că ar putea exista o tendință de relativizare culturală în acest sens. Deocamdată, nu este înțelept să extindem generalizarea în afara spațiului cultural occidental.

Suferință și nefericire

Fericirea este o stare impregnată de sens. Persoanele fericite trăiesc o viață care are sens. Au scopuri, simt că ceea ce fac este corect și justificat, au un nivel ridicat de eficacitate personală și o stimă de sine solidă. Își compară viața și condițiile în care trăiesc cu diverse standarde și așteptări și ajung la concluzia că se descurcă bine. Viața lor abundă de sensuri plăcute și atrăgătoare.

În schimb, suferința necesită identificarea sensului. În multe cazuri, lipsa sau pierderea sensului devin aspectele centrale ale suferinței. Lumea pare să nu mai aibă sens din multe puncte de vedere vitale pentru persoana în cauză. Suferința stimulează nevoia căutării sensului. Oamenii își analizează suferința și se întreabă care este motivul acesteia mult mai des decât în cazul evenimentelor fericite. Editorii de cărți și reviste par să cunoască faptul că cei care suferă caută sens mai des decât persoanele fericite. Acest lucru este reflectat și de numărul disproporționat de mare al cărților și revistelor care se ocupă de problemele și de necazurile umane. Lucrările academice investighează nivelurile mai complexe ale sensului, tinzând și ele să confere sens suferinței. Istoricii documentează marile războaie, crimele și dezastrele cu o frecvență mai mare decât perioadele de pace, de mulțumire și prosperitate. Psihologii de asemenea accentuează mai mult importanța patologiei, eșecului, victimizării și a nenorocirii decât pe cea a succesului și plăcerii. Poate că exemplul cel mai elocvent în acest sens este cel al literaturii, deoarece romanele prezintă aspecte detaliate ale vieților și evenimentelor individuale pe care dorim să le citim. Deși *finalul fericit* este destul de popular, puține romane rezervă o proporție mai mare descrierii perioadelor de fericire. În schimb, romanele descriu crime, suferință, conflict și alte probleme. După

cum a concluzionat Fiedler (1982), practic nu există niciun roman care să se ocupe preponderent de documentarea căsătoriilor fericite, în timp ce numărul romanelor care prezintă mariaje eșuate sau conflictuale este imens.

În cele ce urmează, voi discuta despre faptul că suferința și nefericirea sunt caracterizate de pierderea sau de lipsa sensului. În consecință, în multe cazuri, răspunsurile umane în fața suferinței sunt orientate spre căutarea sensului – adică să înțelegem tragedia în sine și să restabilim o rețea vastă de semnificație, care este adesea amenințată de suferința personală.

Sensuri, contexte și suferință

Așa cum fericirea este mai mult decât pura senzație a plăcerii, la fel și suferința și nefericirea reprezintă mai mult decât simpla senzație a durerii. De fapt, sensul poate avea un rol foarte important în suferință. Senzații identice pot fi acceptabile într-un context și intolerabile în alt context.

Efectele sensului asupra suferinței pot fi apreciate prin prisma fenomenului înfometării anorectice, descris în capitolele anterioare. Pentru unele femei, propria înfometare poate deveni o modalitate prin care își pot dovedi puterea, eficiența și autocontrolul. Acest lucru poate semnifica victoria asupra propriului corp și a propriilor pofte. Poate semnifica răzvrătirea împotriva unor indicații restrictive impuse de o societate dominată de bărbați (Orbach, 1986; de asemenea, Bell, 1985).

Călugărițele din studiul lui Bell despre anorexia ascetică trăiau vieți foarte împlinite. Nu aveau nevoie de compătimire și nici nu ar fi acceptat mila cuiva. Este păcat că asemenea persoane extrem de puternice nu au găsit o altă modalitate decât cea a propriei înfometări ca să își poată atinge scopul și să se poată exprima – dar în niciun caz nu mi se par a fi victime nefericite. Aceste măicuțe au ales calea spre înfometare într-o manieră activă, ceea ce pentru ele reprezenta o cale spre o realizare semnificativă. Relatările acestor doamne sunt pline de referiri la extaz și euforie, de „suprimare a sentimentului de oboseală” (p. 12), un sentiment de eroism și recompense subiective, o relație specială cu Dumnezeu, sentimentul autonomiei și al prețuirii, al respectului și al faimei publice. Aceste călugărițe excepționale au fost invidiate și imitate de alte femei.

În contrast cu această înfometare plină de înțelesuri, sunt cazurile oamenilor care mor de inaniție din cauza unor circumstanțe externe, cum ar fi foametea sau pierderea recoltei. Suferința lor nu dovedește nimic și nu duce nicăieri. Asemenea persoane îndură agonia foamei și au o moarte pe care nu și-o doresc, o moarte prematură și lipsită de sens. Suferința lor este extraordinară și probabil că și-ar fi dorit să o evite în totalitate. Pe bună dreptate, altor persoane li se face milă de asemenea cazuri și încearcă adesea

să dea o mână de ajutor. În acest caz, nu mai vorbim despre invidie sau despre emulare.

Astfel, aceleași procese fizice – privarea de alimente și de nutrienți duc la deteriorarea fizică și chiar la moarte – în unele contexte pot duce la nefericire, în altele nu. Unii dintre cei care au această soartă vor fi compătimiți, în timp ce alții vor fi invidiați. Suferința fizică nu duce la nefericire, dacă contextul reușește să îi confere sens. Nefericirea apare doar în momentul în care nu există explicații, semnificații izbăvitoare.

Cu alte cuvinte, oamenii sunt destul de dispuși să înfrunte durerea, privațiunea și alte evenimente adverse dacă ele implică semnificații cum ar fi scopurile și justificările sau o creștere a stimei de sine. Studenții îndură o stare financiară precară timp de mai mulți ani de dragul atingerii unor scopuri și al obținerii unor recompense. Atletii suferă dureri fizice, oboseală și chiar leziuni permanente de dragul unor recompense sportive. De fapt, jucătorii profesioniști de fotbal se pot aștepta la dureri pe tot parcursul vieții, la leziuni și handicapuri permanente, chiar și la o moarte prematură. Cu toate acestea majoritatea susțin că dacă ar trebui să o ia de la început, ar proceda la fel, mai ales de dragul stimei, respectului și altor beneficii pozitive (vezi evaluarea efectuată de *USA Today*, ianuarie, 1989).

Deci, pentru nefericire, este nevoie de mai mult decât de un eveniment neplăcut. Nefericirea apare când un eveniment negativ nu are o explicație plauzibilă, iar contextul suferinței are o importanță deosebită pentru impactul acestuia.

Instalarea suferinței poate fi însoțită de pierderea sensului. În mod obișnuit, oamenii trăiesc în condiții relativ confortabile, care urmează un traseu destul de sigur, predictibil, iar lumea pare să aibă sens. Suferința sau o confruntare traumatică zguduie din temelii această lume comprehensibilă, aducând persoana într-o stare în care nimic nu mai are sens. Pentru a-și putea reveni, va trebui să îi găsească un sens, o explicație evenimentului traumatic sau suferinței și să încerce să recompună lumea.

Problema sensului suferinței depășește problema evenimentului tragic în sine. Trauma poate submina prezumțiile persoanei despre lume. Ronnie Janoff-Bulman (1989) folosește expresia de „lumi prezumtive”¹ pentru a face referire la perceperea integrativă a lumii. De obicei, acestea sunt construcții ample prin care o serie de evenimente și fapte capătă sens. Aceste lumi prezumtive se formează în două feluri. Pe de-o parte, oamenii fac generalizări (inductive) pe baza propriilor experiențe. De asemenea, putem afla despre ele și pe alte căi, cum ar fi de la părinți sau alți membri ai culturii noastre. În orice caz, lumile prezumtive se potrivesc cu majoritatea evenimentelor cu care se confruntă, cu experiențele și cu informațiile pe care le deține individul.

¹ În original, *assumptive worlds* (n. tr.).

Aceste sisteme de sens ne ajută să înțelegem evenimentele și implicațiile vieții cotidiene.

Însă în momentul în care se întâmplă ceva teribil, datele unui asemenea eveniment ar putea contrazice total modul în care persoana percepe lumea. Un eveniment advers grav ar putea contrazice radical modul în care percepem lumea - astfel încât cadrul de referință pe care ne-am bazat ca să înțelegem lumea nu mai funcționează. Experiențele imediate devin absolut incompatibile cu credințele generale ale persoanei, iar persoana va trece printr-o stare de disonanță cognitivă puternică.

Bazându-se pe un set masiv de dovezi, Janoff-Bulman (1989) a ajuns la concluzia că lumea prezumtivă tipică a americanului modern include cel puțin trei seturi de convingeri generale. Primul se referă la faptul că oamenii percep lumea ca fiind binevoitoare, ceea ce include și tendința oamenilor de a se considera invulnerabili - „Mie nu mi se poate întâmpla așa ceva”. Al doilea se referă la faptul că ființele umane au o noțiune de dreptate și justiție și înclină să creadă că în lumea reală fiecare primește ce merită. În al treilea rând, majoritatea oamenilor au o stimă de sine pozitivă, ceea ce presupune și prezumția că fiecare merită să i se întâmple doar lucruri bune. Se poate observa foarte ușor că, atâta timp cât evenimentele vieții corespund acestor convingeri, viața va fi plăcută, iar lumea va putea fi explicată și va părea un loc primitor.

Însă suferința poate contrazice aceste presupuneri. Crimele sau diverse accidente, de exemplu, infirmă ipoteza potrivit căreia lumea ar fi binevoitoare (iar sinele invulnerabil), amenință percepția unei lumi drepte și corecte și subminează convingerea unei stime de sine pozitive în care persoanei i se întâmplă doar lucruri pozitive, fiindcă pe acestea le merită. Acestor victime le vine greu să mai vadă lumea ca un loc în care pot trăi în siguranță, un loc în care domnește dreptatea, iar persoana are valoare și este merituoasă. O parte a dificultăților pe care le implică victimizarea se referă la faptul că modul în care persoana privea lumea este zdruncinat, în sensul în care convingerile despre sine și lume nu mai pot fi reconciliate cu experiențele prezente. Până în prezent, aceste convingeri ofereau o grilă de interpretare a evenimentelor vieții cotidiene, dar au devenit inadecvate tocmai în momentul în care persoana ar fi avut cea mai mare nevoie de ele.

Din acest motiv, recuperarea după victimizare necesită mai mult decât simpla înțelegere a evenimentului. După confruntarea cu un eveniment traumatic, victima trebuie să reconstruiască percepția sinelui și a lumii sau să conceapă un mod total nou prin care va înțelege sinele și lumea, o modalitate care transcende evenimentul traumatic în sine. De exemplu, moartea soțului/soției este o tragedie pentru majoritatea oamenilor, un eveniment care clatină din temelii modul în care persoana își percepea sinele și lumea. Din acest motiv, în primul rând recuperarea necesită înțelegerea pierderii, iar în al

doilea rând reclădirea unei concepții despre lume (Parkes și Weiss, 1983; în general vezi Janoff-Bulman, 1989).

Suferința

Suferința nu este cauzată neapărat de sens. Cele mai multe boli, de exemplu, nu sunt cauzate de idei sau de cuvinte, ci de microbi. Pe de altă parte însă, eșecul la un test sau pierderea locului de muncă au o semnificație imediată. Astfel, unele tipuri de suferință pot fi cauzate de acțiuni care au sens.

Indiferent de cauză, suferința pare să fie impregnată de sens. O boală poate fi interpretată ca o avertizare sau ca un test trimis de Dumnezeu, ca o manifestare a unei dorințe inconștiente de pedeapsă sau ca dovada că persoana nu a avut grijă de ea așa cum ar fi trebuit. Ființele umane interpretează suferința lor. Ca urmare, suferința este plină de cele mai multe ori de sens.

Primul pas spre nefericire constă de obicei în etichetarea evenimentului respectiv ca fiind negativ – de exemplu, dezastru, piedică, catastrofă și așa mai departe. Nefericirea începe cu interpretarea. Acest lucru poate părea evident, chiar trivial, dar de fapt lucrurile nu stau tocmai așa – majoritatea evenimentelor pot fi interpretate în mai multe feluri. Una dintre cele mai importante teorii ale stresului și mecanismelor de coping propusă de Folkman (1984) susține că evenimentele posibil nocive pot fi adesea percepute atât dintr-un punct de vedere pozitiv cât și negativ, iar această interpretare inițială are un rol esențial în determinarea reacțiilor și consecințelor ulterioare.

Mai precis, Folkman a împărțit interpretările inițiale în trei categorii și anume: amenințare, provocare și vătămare/pierdere. *Vătămarea/pierdere* se referă la paguba deja produsă, *amenințarea* se referă la o potențială pagubă, dar *provocarea* la oportunitatea de dezvoltare, la capacitatea de a face față evenimentului și la beneficiu. Dacă interpretăm un obstacol ca fiind o provocare, nu vom fi nici pe departe la fel de nefericiți ca în cazul în care am interpreta evenimentul ca fiind o amenințare sau vătămare/pierdere. De fapt, dacă interpretăm un eveniment ca o pe o provocare, s-ar putea să trăim emoții pozitive, în timp ce dacă îl interpretăm în termenii amenințării sau vătămării/pierderii, este mai probabil să resimțim furie, teamă și indignare. De exemplu, doi studenți care se pregătesc pentru același examen, pot avea emoții foarte diferite dacă unul dintre ei percepe examenul ca pe o amenințare, iar celălalt ca pe o provocare.

Astfel, nefericirea începe cu o interpretare la un nivel superior. Interpretăm un eveniment în contextul sistemului nostru de semnificații – adică, în funcție de scopurile, dorințele și îngrijorările noastre. Întâi decidem

ce înseamnă evenimentul cu care ne confruntăm, după care evaluăm resursele de care dispunem pentru a putea face față cerințelor evenimentului. Nefericirea se instalează doar în cazul în care un eveniment advers depășește resursele noastre (vezi Folkman, 1984).

În cele ce urmează, vom discuta câteva tipuri de suferință. Ideea călăuzitoare a abordării noastre va fi identificarea modului în care sensul este implicat în procesele suferinței. Mai precis, vom încerca să aflăm dacă suferința este în general legată de pierderea sensului.

Durerea

Durerea este punctul ideal de la care putem porni în investigarea suferinței, deoarece durerea fizică este incontestabil forma universală, cea mai răspândită a durerii. Chiar mai mult, suferința este o experiență firească. Sensul nu este o condiție *sine qua non* a durerii; copiii simt durere înainte să învețe să vorbească; de asemenea și speciile de animale probabil că simt durere, deși niciodată nu își vor însuși limbajul uman. Dacă durerea nu este dependentă de sens, va fi destul de dificil să demonstrăm că efectele sale implică vreo formă de sens.

Durerea pare să se opună sensului. Este foarte dificil să ne exprimăm durerea în cuvinte. De multe ori este mai ușor să îți comunici durerea prin descrierea evenimentelor care au cauzat-o decât să descrii senzația în sine (Scarry, 1985). De exemplu, descrierea exactă a unei dureri acute în picior, însoțită de o senzație de amorțire nu transmite mesajul la fel de bine ca atunci când spunem că cineva care poartă bocanci tocmai ne-a călcat pe picior, în timp ce ne plimbam desculți pe trotuar.

Acest lucru nu înseamnă că sensul nu ar avea impact asupra durerii; chiar din contră. Răni similare pot cauza durere foarte mare într-un context, însă o durere foarte mică într-un alt context (Melzack și Wall, 1983). Soldații de pe front sau atleții care participă la concursuri importante nu simt durere, în timp ce răni similare în viața cotidiană ar induce durere intensă. Multe dintre aceste experiențe par să fie cauzate de modul în care ne orientăm atenția. Durerea scade dacă ne comutăm atenția pe altceva. De fapt, ființele umane sunt adesea capabile să își distragă atenția de la senzația durerii, ceea ce le permite să tolereze mai ușor stimulări intense care altfel ar fi insuportabile (Melzack și Wall, 1983). Este exact ceea ce faci în momentul în care dentistul îți obturează măseaua cu freza.

Totuși, relația cea mai importantă dintre durere și sens constă în capacitatea durerii de a îndepărta persoana de aspectele mai largi, semnificative ale lumii. Durerea *deconstruiește* lumea, concentrând intens atenția pe realitatea imediată (Scarry, 1985). Pe măsură ce durerea se

intensifică, gândirea complexă, abstractă devine din ce în ce mai dificilă. Conștiința se focalizează din ce în ce mai mult asupra senzației imediate a durerii, până când la un moment dat și această conștiință începe să dispară treptat (Goleman, 1985). Dintr-un punct de vedere foarte important, durerea pare să oprească lumea în loc. Din punct de vedere subiectiv, lumea pare să se reducă la mediul înconjurător proxim, iar sinele se restrânge la nivelul corpului (Scarry, 1985).

Această reducere a sinelui are implicații practice foarte importante din punctul de vedere al durerii. Una dintre ele se referă la tortură. Persoana abordează situația de tortură ca pe o identitate complexă, simbolică, abstractă, cu diverse angajamente, obligații, loialități, ideologii, sentimente și dorințe. Tortura le desființează pe toate. La un moment dat, omul va ajunge să spună și să facă orice doar ca să scape de durere. Va spune lucruri care contravin devotamentului, convingerilor sale cele mai puternice, își va expune prietenii și colegii unui pericol extrem etc. Aceste lucruri se întâmplă fiindcă în cazul în care durerea este suficient de intensă, sensurile își pierd realitatea aparentă. Lumea și viața se reduc la ce este aici și acum. Sinele loial, devotat, care are sens dispare, lăsând în urmă doar corpul fizic și durerea care îl macină (Scarry, 1985).

Atractivitatea durerii în cazul masochismului pare să provină din capacitatea sa de a separa persoana de lumea apăsătoare și de aspectele semnificative ale sinelui. Durerea masochistă a fost multă vreme interpretată eronat ca fiind expresia impulsivităților autodestructive ale sinelui, însă dovezile recente arată că masochiștii evită orice risc, vătămare sau pericol real, chiar dacă încearcă să își inducă durere. Masochismul poate fi înțeles ca un set de tehnici prin care se înlătură aspectele semnificative ale sinelui – adică, reducerea conștientizării sinelui ca o formă de identitate complexă, simbolică la percepția exclusivă a corpului fizic. Această schimbare de percepție duce la o evadare foarte atrăgătoare, probabil și mai intensă dacă este cuplată cu plăcere sexuală. Durerea este un aspect central al masochismului. Senzația durerii (uneori chiar și amenințarea cu durerea) poate duce la orientarea eficientă a atenției asupra aspectelor prezente (Baumeister, 1988, 1989).

Exemplele noastre despre tortură și masochism prezintă capacitatea durerii de a înlătura sensul din câmpul conștiinței. Rezultatul poate fi un vid mental, care deschide posibilitatea introducerii unor sensuri noi. Durerea înlătură sensurile actuale, iar acestea pot fi înlocuite prin construirea unor interpretări noi, alternative. Există dovezi ferme ale acestui proces de înlocuire atât în cazul torturii cât și al masochismului.

Tortura are o tentă ficțională foarte intensă (pentru o analiză vezi Scarry, 1985), fiind impregnată de conceperea unor sensuri noi, false. Tortura în sine este prezentată sub forma unui interogatoriu, chiar și în cazul în care nu se urmărește obținerea informațiilor. În multe cazuri, scopul major

al torturii este obținerea unor declarații false, printre care pot fi incluse și afirmațiile care implică și alte persoane într-o conspirație fictivă (declarații care ulterior stau la baza arestării viitoarelor victime). Procesele medicale și legale obișnuite sunt modificate profund, deoarece medicul participă la inducerea durerii și nu la tratarea ei, în timp ce justiția născocеște dovezi care să legitimizeze nedreptatea și nu urmărește stabilirea adevărului și menținerea dreptății. Obiecte obișnuite, cum ar fi sticle sau căzi de baie, devin uneltele sinistre ale torturii. Iar victima neajutorată, inocentă a torturii devine partea vinovată pentru „trădarea” convingerilor și complicilor săi, în timp ce vina călăilor este camuflată sau negată. Încetarea durerii este mai importantă decât menținerea părerilor proprii despre sine și despre lume. Astfel, victima va spune orice dorește călăul să audă. Ca urmare, mărturisirile obținute prin tortură sunt de obicei ficțiuni și nu confesiuni sincere.

Nici în cazul masochismului lucrurile nu sunt așa cum par (vezi Baumeister, 1989). Evenimentele sunt adesea inițiate și planificate de masochist, care pretinde că este participantul pasiv, neajutorat al evenimentelor. De fapt, scena tipică S&M² gravitează în jurul dorințelor, fanteziilor și pragului de toleranță al masochistului, în ciuda eforturilor sale de a crea aparența că emoțiile masochistului sunt ignorate, fiind considerate irelevante. În timpul scenei, masochistul nu mai deține identitatea sa normală și de multe ori își poate asuma un alt nume, altă personalitate, alt rol și chiar alt gen. Percepțiile obișnuite despre propria persoană și despre lume pot fi suspendate temporar și înlocuite cu percepții total noi.

Aceste observații despre tortură și masochism sugerează faptul că eliminarea sensului prin durere poate crea posibilitatea înlocuirii sensurilor vechi cu unele noi. Ca să putem redefini sinele și lumea trebuie mai întâi să deconstruim sensurile vechi, iar durerea pare să fie o modalitate foarte eficientă în acest proces.

Studii efectuate pe persoane suferinde de boli cronice au dus la concluzii similare privind capacitatea durerii de a deconstrui sensul. Durerea cronică îi pune pe oameni față în față cu o problemă dificilă, fiind adesea percepută de ei/cei în cauză ca lipsa sau pierderea sensului. Durerea cronică este în mod obișnuit considerată de bolnavi „o enigmă pe care trebuie să o rezolve” (Hilbert, 1984, p. 375). Cei care suferă de dureri cronice își doresc cu disperare să primească un diagnostic care să le poată explica durerea. Ei se străduiesc să dezvolte o nișă interpretativă (oferită de medic sau de cultură) care să îi ajute să înțeleagă lumea în ciuda durerilor lor. Însă cultura oferă puține astfel de rețele interpretative și de multe ori și medicii sunt nedumeriți. Rezultatul este pierderea percepției unei lumi care are sens, este previzibilă, în care lucrurile urmează o ordine firească, o lume care poate fi înțeleasă – această pierdere a

² S&M – acronim pentru sado-masochism (n. tr.).

sensului îngreunează capacitatea pacienților cu dureri cronice de a face față situației (Hilbert, 1984).

Pentru ceea ce vrem noi să demonstrăm este important să considerăm durerea ca fiind un factor care reduce sinele și lumea la dimensiuni fizice înguste, imediate și înlătură din sfera conștientului nivelurile superioare ale sensului, deschizând calea instalării unor noi sensuri, chiar și fictive. Astfel, putem spune că experiența durerii este însoțită de pierderi de sens.

Durerea nu este singura formă de distres fizic care duce la pierderea sensului. Există dovezi care arată că stresul are efecte similare. Stresul focalizează atenția persoanei asupra momentului prezent (aici și acum), în absența unor sensuri complexe sau a unor gânduri care au sens. Într-un studiu, persoanele expuse unor sunete puternice care nu puteau fi evitate (o formă standard de stres) prezentau o creștere în gândirea simplistă și o scădere în gândirea profundă (Pennebaker, 1989).

Și plictiseala poate avea caracteristici similare. Ea apare în momente în care sensurile mai ample sunt absente. Sarcinile repetitive, monotone pot fi extrem de plictisitoare mai ales în absența sensurilor complexe, însă contextele potrivite pot transforma și asemenea sarcini în activități tolerabile, chiar plăcute. De exemplu, să șezi nemișcat și să privești fix un perete sau să speli podeaua în patru labe sau să te plimbi de jur-împrejur poate fi extrem de neplăcut și inutil pentru unii – într-un cuvânt, plictisitor. Însă, în contextul meditației, asemenea activități sunt vitale, iar cei care caută împlinirea spirituală nu se plâng de plictiseală când petrec săptămâni întregi făcând aproape exclusiv aceste activități. De asemenea, exercițiile fizice care unui student reticent i se par plictisitoare și chiar enervante la orele de educație fizică pot fi exersate cu entuziasm de un atlet care se pregătește pentru un concurs important.

Pe scurt, durerea pare să elimine sensurile complexe din sfera conștientului. În cazul în care contextele importante oferă anumite tipuri de sens, durerea scade, iar suferința se reduce semnificativ. Totuși, durerea poate fi extrem de agresivă, iar caracterul ei neplăcut este însoțit de percepția pierderii sensului. Stresul și plictiseala pot urma același tipar. Lipsa sensului poate determina persoana să fie mai receptivă la sensuri și la interpretări noi.

Nenorocire și distres

Durerea este doar o senzație, dar multe persoane suferă mai mult din cauza emoțiilor neplăcute decât din a senzațiilor neplăcute. În cele ce urmează, vom examina dacă distresul emoțional produs de confruntarea cu diverse evenimente negative este sau nu asociat cu pierderi de sens.

Înainte să discutăm formele specifice de nenorocire sau de ghinion, este relevantă prezentarea unor rezultate privind depresia, deoarece aceasta este

una dintre cele mai obișnuite forme de distres emoțional. Diversele întâmplări nefaste discutate în paginile următoare sunt relaționate cumva cu depresia, deoarece oamenii fac depresie ca răspuns la eșec, victimizare, pierdere și așa mai departe. Nu trebuie să mergem prea departe ca să găsim dovezi solide privind pierderea sensului în depresie. Un studiu condus de Klinger (1977) includea printre instrumentele de evaluare o scală de depresie și una legată de sensul vieții individuale. Rezultatele arată o corelație negativă puternică ($r = -0,48$), ceea ce indică faptul că probabilitatea ca persoanele cu depresie să considere că viața lor are sens este mult mai redusă decât în cazul altor persoane.

Vinovăția. Vinovăția poate fi considerată o formă de anxietate care apare atunci când persoana crede că a comis o greșeală. Ea implică în mod evident cel puțin una dintre nevoile de sens, anume valoarea și indică o lipsă a sensului. Adică, incapacitatea persoanei de a găsi justificări suficient de potrivite pentru fapta sa.

Vinovăția nu reprezintă exclusiv pierderea de sens, deoarece implică prezența unor sensuri negative. Aceste sensuri antrenează niveluri complexe și extinse de sens precum și principii și standarde generale. Nu este nimic în neregulă dacă ne contractăm mușchii degetelor sau dacă ne mișcăm brațul; la fel, nu este neapărat imoral să tragi cu arma sau să bagi ceva în buzunar. Însă, omorul și furtul *sunt* considerate fapte greșite și imorale. Astfel, judecata de valoare nu se aplică definițiilor acțiunii respective la un nivel redus de complexitate (cum ar fi cel al contracțiilor musculare), ci mai degrabă la nivelul definițiilor mai complexe, incluse în contexte specifice.

De multe ori, ființele umane fac față sentimentului de vinovăție prin stoparea gândurilor care comportă sens. Criminalii se concentrează mai degrabă pe tehnici și detalii decât pe implicațiile etice și socio-culturale ale faptelor lor (Wegner și Vallacher, 1986). Și criminalii naziști se concentrau doar pe aspecte pur tehnice și pe probleme practice, precum și pe folosirea unor cantități mari de alcool ca să-și anestezieze mintea (Lifton, 1986). Aliații au depus o muncă titanică să îi convingă pe naziști să se confrunte cu faptele abominabile pe care le-au comis, deoarece aceștia dobândiseră deja obiceiul de a evita interpretarea acțiunilor lor prin sisteme de sens. Naziștii au învățat să își considere faptele ca pe niște automatisme: apăsare de butoane, verificarea listelor, executarea ordinelor și nu ca participarea la uciderea atroce a concetățenilor lor. Mai târziu, mulți foști naziști pur și simplu au negat acuzațiile care li s-au adus și refuzau să se gândească la ele. Această ignoranță surprinzătoare poate fi observată și în cazul copiilor lor cu privire la faptele părinților din timpul războiului (Sichrovsky, 1988).

Ca nu cumva să credem că așa ceva nu ni s-ar putea întâmpla și nouă, să luăm de exemplu implicațiile unui experiment desfășurat recent cu studenți

americani în anii 1980 (Wegner, 1987). Participanții la acest studiu au fost rugați individual să îi povestească un eveniment înfricoșător și neplăcut unei victime care nu bănuiește nimic și să îi administreze un sunet sau o lumină puternică fără nicio avertizare. Studenților din prima grupă li s-a spus că această procedură va duce la obținerea unor rezultate esențiale, inestimabile despre reacția de tresărire la stimuli extrem de puternici. Celorlalți nu li s-a oferit niciun fel de explicație justificatoare.

În continuare, jumătate dintre persoanele din fiecare grup trebuia să își concentreze atenția mecanic, la un nivel de conștiință de complexitate redusă și relativ lipsită de sens. Acest lucru a fost realizat printr-o procedură în care li s-a descris o serie complexă de etape care ar fi explicat necesitatea aplicării sunetelor și luminilor puternice subiecților incluși în experiment. Butoanele trebuiau învărtite într-o ordine complicată, conform câtorva reguli. Aceste instrucțiuni complicate forțau studenții să se gândească doar la detalii și la procedura pe care urmau să o aplice și mai puțin la implicațiile acțiunilor lor. Spre deosebire de aceștia, cealaltă jumătate din grup trebuia să urmeze niște instrucțiuni ridicol de simple. Li s-a spus că un scaun special a fost instalat în așa fel încât să declanșeze sunetele și luminile la momentul potrivit – ei trebuiau doar să se așeze pe acest scaun.

Cercetătorii doreau să afle doar disponibilitatea oamenilor de a induce experiențe neplăcute unei victime. Deloc surprinzător, rezultatele obținute arată că dacă îi dai unei persoane o justificare validă pentru a induce groaza în cineva (în acest caz, de exemplu, în beneficiul progresului științific), ea va fi mult mai dispusă să acționeze în consecință. Această justificare a avut cel mai mare efect în cazul celor care nu erau absorbiți de detalii tehnice. Totuși, un aspect și mai important este reprezentat de răspunsul celor cărora nu li s-a oferit nicio justificare plauzibilă. Ei au fost mult mai dispuși să ducă la bun sfârșit experimentul în varianta mai complicată (adică aceea cu învărtirea mai multor butoane), decât în cea simplă (în care trebuiau doar să se așeze). Cei care trebuiau doar să ia loc aveau posibilitatea să se gândească la implicațiile și semnificația acțiunilor lor și se pare că au ajuns la concluzia că nu este nici etic, nici frumos să sperii o persoană care nu bănuiește nimic. Însă cei care erau absorbiți de explicațiile procedurii tehnice la nivelurile inferioare de sens nu reușeau să reflecteze asupra acestor implicații și principii complexe.

Astfel, prin blocarea gândirii profunde, cu multe implicații, oamenii pot fi determinați să comită acte discutabile. În termeni mai generali, se pare că vinovăția apare în urma unor interpretări complexe, la nivelurile superioare ale sensului. În consecință, multe persoane încearcă să scape de sentimentul vinovăției prin evitarea interpretărilor complexe. Insistența asupra detaliilor tehnice este o modalitate prin care se poate evita atribuirea sensului – evitându-se astfel și sentimentul de vinovăție.

Eșecul. O altă categorie a anxietății și distresului este asociată cu sentimentul de incompetență și de inadecvare, iar eșecul comportă aceste implicații. De la anxietatea de evaluare, teama de evaluare, la anxietatea legată de performanțele sexuale, o serie de eșecuri posibile s-au dovedit a avea legături cu anxietatea.

Eșecurile cu semnificațiile cele mai complexe sunt cele care induc nivelurile cele mai ridicate de anxietate. Într-un anumit sens, s-ar putea argumenta că mai degrabă lucrurile minore și triviale ar trebui considerate ca fiind eșecuri. Dacă te duci să iei din frigider o răcoritoare și vezi că frigiderul este gol, putem vorbi de eșec, dar probabil că nu va induce anxietate. Doar eșecurile care comportă implicații amenințătoare pentru sine vor induce cu mare probabilitate și anxietate.

Deși dispunem de o cantitate limitată de dovezi în acest sens, majoritatea cercetătorilor sunt de acord cu faptul că eșecul produce o trecere la niveluri de conștiință inferioare, mai puțin complexe și semnificative. După ce psihologii au început să folosească teoria cibernetică a buclei de răspuns¹ pentru a descrie gândirea umană, ei și-au dat rapid seama că oamenii gândesc și acționează la mai multe niveluri și au ajuns la concluzia că eșecul îi determină să adopte un traseu de gândire descendent, să coboare la niveluri inferioare (Carver și Scheier, 1981, 1982; Powers, 1973). O parte din această coborâre poate reprezenta încercarea rezolvării problemei în cauză. De exemplu, când te duci în vizită la un prieten, pe drum poți să gândești la un nivel superior despre scopul și posibilele consecințe ale vizitei tale. Probabil că nu te gândești la procesul prin care ai ales drumul spre locuința amicului tău sau cum miști volanul în timp ce conduci. Dacă însă nu reușești să ajungi la el – de exemplu, drumul este blocat din cauza unor probleme în trafic –, cobori la un nivel inferior de planificare și de decizie: pe ce alt drum ai putea ajunge la amicul tău. Dacă apare un nou blocaj (de exemplu, mașina nu se mișcă din loc), începi să gândești la un nivel și mai coborât, cum ar fi să vezi cum ai putea rezolva defectul.

Teoria identificării acțiunii a adus în prim plan același lucru: ființele umane doresc să se concentreze asupra unor niveluri de sens superioare, care comportă mai multă semnificație, însă eșecul îi determină să coboare la niveluri inferioare (Vallacher și Wegner, 1985, 1987). Concentrarea asupra nivelurilor inferioare implică beneficii practice. Într-un studiu, de exemplu, notele obținute de studenți la examene au fost comparate cu nivelul de gândire din timpul examenului. Cei care au avut cele mai bune rezultate se concentrau la niveluri destul de joase – de exemplu, citirea instrucțiunilor, întoarcerea paginii, bifarea răspunsurilor. Performanțe mai slabe au fost observate în cazul studenților care încercau să abordeze examenul ținând seama de toate implicațiile și semnificațiile acestuia, cum ar fi conceperea

¹ În original, *feedback-loop* (n. tr.).

testului ca fiind o modalitate de evaluare și de exprimare a cunoștințelor dobândite sau ca o încercare de a trece la materia respectivă.

Din nou, unul dintre motivele subiacente acestui fenomen ar putea fi faptul că distresul emoțional apare în urma unei gândiri mai complexe, care implică semnificații superioare. Gândul eșecului poate fi destul de amenințător dacă ne concentrăm să trecem examenul. Dar dacă ne gândim doar să bifăm răspunsurile corecte și să dăm pagina, gândul eșecului devine mai puțin stresant. Astfel, evadarea într-un tipar de gândire care implică mai puține semnificații se dovedește din nou a fi o modalitate eficientă de evitare a anxietății.

Un studiu recent a evidențiat și mai concret faptul că eșecul îi determină într-adevăr pe oameni să abordeze stiluri de gândire mai simple, la niveluri de complexitate inferioară ale sensului (Vallacher, Wegner și Frederick, 1987). Studenții au fost rugați să se implice într-o activitate artistică (decorarea unei figuri), după care munca lor au fost evaluată prin calificativele „foarte bun” sau „insuficient”. De fapt, aceste evaluări au fost date aleator, iar în realitate calitatea rezultatului a fost identică la cei care au primit un răspuns pozitiv și la cei care au primit calificativul de „insuficient”. În continuare, toți participanții au fost rugați să îi descrie unei alte persoane ceea ce au realizat. Cei care au primit răspuns favorabil și-au descris munca în termeni complecși, la un nivel ridicat de semnificație, de exemplu, „creație artistică” și „expresia talentului”. Însă cei care au primit răspuns negativ și-au descris activitatea (retrospectiv) în termeni inferiori, de sens deconstruit (de exemplu, doar de desenare a unor linii sau mișcări ale mâinilor). Prin urmare, eșecul a determinat o abatere de la gândirea profundă (cu semnificații multiple) și de la implicațiile sale.

Vătămarea și pierderea: Victimizarea. Pierderea sensului este un aspect obișnuit în condiții de vătămare și pierdere. Reacția inițială la traumă sau la victimizare este de obicei cea de îndoială sau de șoc, ambele blocând procesele de interpretare care implică sens. În urma unui studiu efectuat pe persoane traumatizate, s-a observat că singura trăsătură comună tuturor cazurilor este reacția inițială de îndoială și de șoc (vezi Schmale, 1971; de asemenea, Silver și Wortman, 1980, p. 296). Persoana nu poate accepta sensul evenimentului cu care tocmai s-a confruntat, astfel, blochează orice gândire care ar putea conferi sens situației (Janoff-Bulman, 1985). Sindromul de stres posttraumatic, de exemplu, poate implica reacții de șoc și anxietate, însoțite de teamă, depresie și de senzația de neajutorare (Janoff-Bulman, 1985).

Respingerea implicării sensului îi poate motiva pe oameni să caute o stare de amorțeală mentală sau emoțională, iar, la un moment dat, ar putea căuta alinarea în alcool, droguri, suicid și așa mai departe. Chiar și somnul poate avea efectul unui drog care duce la dependență. Joyce Cruzan a observat

că, după ce fiica ei a intrat în comă în urma unui accident de mașină, îi venea să doarmă aproape tot timpul. „Nu înțelegeam cum a putut Dumnezeu să lase să se întâmple așa ceva. Nu mai voiam să fiu nevoită să am de-a face cu nimeni și cu nimic” (Diamond, 1990, p. 180).

Negarea este un aspect central în cazul majorității reacțiilor inițiale la victimizare. De obicei, persoana reacționează cam așa: „Nu mi se poate întâmpla tocmai mie”. Janoff-Bulman (1989; de asemenea, Janoff-Bulman și Timko, 1987) susținea că negarea este o reacție adaptativă la implicațiile traumei care comportă sens. Trauma contrazice multe dintre prezumțiile fundamentale ale persoanei despre sine și lume. În procesul de recuperare, persoana va fi nevoită să urmeze o serie de procese de adaptare și de reinterpretare semnificativă, printre care se numără reconstruirea modului prin care își percepe sinele și lumea. Negarea ajută persoana la amânarea acestui proces până în momentul în care va fi suficient de pregătită pentru acest lucru. Astfel, negarea are un efect ușor relaxant, permițându-i persoanei să urmeze procesul de reconstruire treptată a sensului.

Aceste observații privind rolul adaptativ al negării se potrivesc cu procesele implicate în doliu (Parkes și Weiss, 1983). Reacțiile de șoc și amorțeală sunt foarte des întâlnite în cazul persoanelor care au pierdut recent pe cineva drag. În etapele ulterioare ale procesului posttraumatic, persoana pare să se angajeze într-o „recapitulare obsesivă” a evenimentului, prin care are șansa să reinterpreteze pierderea și să își continue viața. Amorțeala și îndoiala ating intensitatea maximă în cazurile în care moartea persoanei dragi survine brusc, neașteptat (de exemplu, un accident de mașină). În asemenea situații, încercarea de a găsi o explicație plauzibilă morții persoanei dragi este extrem de anevoioasă.

În multe cazuri, amorțeala pare să se instaleze involuntar. Adică, pierderea sensului se produce automat. Victimele încep să caute explicații plauzibile care să le ofere consolare în suferință. Această „căutare profundă de sens” indică faptul că trauma a indus un vid de sens, pe care persoana încearcă să îl umple la loc. Unul dintre semnele obișnuite ale vidului de sens este punerea frecventă a întrebării „De ce mi se întâmplă mie toate astea?” Un studiu bine-cunoscut efectuat pe victimele unor accidente grave care au paralizat sau au fost mutilate în urma impactului a revelat faptul că majoritatea și-au pus întrebarea „De ce mi s-a întâmplat mie?” și fiecare dintre participanți a găsit și un oarecare răspuns la această întrebare (Bulman și Wortman, 1977). La fel, studii efectuate cu paciente diagnosticate cu cancer mamar au găsit că majoritatea participantelor și-au pus aceeași întrebare, găsind o mare varietate de răspunsuri (Taylor, 1983).

Nu toate victimele își pun această întrebare. Se pare că există și un număr relativ redus de persoane care răspund la traumă prin negare permanentă și

eficientă. Aceste persoane nici nu caută să găsească un sens. Asemenea cazuri însă sunt relativ rare (vezi Tait și Silver, 1989).

Căutarea sensului poate continua timp de mai mulți ani. Un studiu foarte cunoscut care investiga victime ale incestului a relevat că multe dintre aceste persoane continuă timp îndelungat să își pună întrebarea de ce li s-a întâmplat tocmai lor (Silver, Boon și Stones, 1983). Chiar dacă episodul incestuos a avut loc cu mai mult de douăzeci de ani înaintea derulării studiului, 80% dintre participante continuau să caute o explicație sau un sens pentru ceea ce li s-a întâmplat. Jumătate dintre ele nu au reușit să găsească nicio explicație pentru incest.

Lipsa sensului este cel mai acut resimțită în cazurile în care unele aspecte ale evenimentului nu pot fi explicate ușor. Când incestul este perceput ca fiind nedrept, victima va reuși foarte greu să-i găsească un sens și o explicație (Silver și colab., 1983, p. 95). Un alt exemplu este reprezentat de cuplurile care află că nu pot avea copii. Ele trec prin momente de dezamăgire profundă și încearcă să găsească o explicație. Când nu se poate identifica nicio explicație medicală (ceea ce se întâmplă în aproape 10% din cazurile de infertilitate), adaptarea la această situație este extrem de dificilă și de stresantă (Matthews și Matthews, 1986). Unele cupluri, de exemplu, încep să se învinovățească, percepend infertilitatea ca pe o pedeapsă divină pentru că au avut viață sexuală și înaintea căsătoriei (Matthews și Matthews, 1986).

De asemenea, recuperarea în urma doliului este deosebit de grea în cazul în care căutarea sensului întâmpină probleme. Doliul neașteptat este mai greu de suportat decât cel care poate fi preconizat, probabil întrucât căutarea sensului este amânată (Parkes și Weiss, 1983). Dacă știi că cineva la care ții mult va muri în curând, ai timp să începi procesul de interpretare și poți gestiona interacțiunile pe care le ai cu această persoană, astfel încât să facilitezi procesul de identificare a sensurilor potrivite. În schimb, dacă persoana moare subit, s-ar putea să realizezi că nu ai petrecut suficient de mult timp cu ea sau că nu te-ai purtat cu ea așa cum ar fi trebuit.

Căutarea sensului după confruntări traumatice implică de multe ori procese de ruminație intensă privind evenimentul. Gânduri legate de suferință par să apară brusc și involuntar în câmpul conștiinței; de fapt, multe victime întâmpină dificultăți în suprimarea acestor amintiri dureroase, stresante (Tait și Silver, 1989). Cei care reușesc să îi atribuie un sens evenimentului sau să-și explice cumva suferința, vor fi mai puțin stresați de aceste ruminații (Silver și colab., 1983).

Probabil că și eșecurile induc ruminații similare cu cele induse de victimizare. Deocamdată nu s-a investigat această problemă, dar există dovezi anecdotice care atestă existența ei. Într-o ediție recentă, *Los Angeles Times* oferă câteva exemple de ruminație dureroasă, în cazul unor figuri importante din lumea sportului. Unul dintre exemple era un domn de 91 de ani, care

continua să se trezească noaptea, deoarece își aducea aminte de evenimentul în care a pierdut medalia de aur, la o zecime de secundă, în cursa de o milă, de la Olimpiada din 1912. Un alt domn era membrul unei echipe de baschet, care a ajuns în finala campionatului național. În turneu, a reușit să înscrie 28 de aruncări libere, însă în ultimele secunde ale meciului, când scorul era egal, a ratat o aruncare și, astfel, a câștigat cealaltă echipă. Acest domn spunea că și zece ani mai târziu se gândea zilnic la acel meci cumplit (Los Angeles Times, 1/15/84; vezi Tait și Silver, 1989).

Căutare sau negare

Dovezile arată deci, că suferința este asociată cu pierderea sensului. Uneori, acest fenomen duce la căutarea activă a sensurilor noi, mai complexe, cum ar fi cazul durerii, vătămării sau al pierderii. Victimele nu mai pot interpreta într-un mod integrat sinele și lumea, ceea ce le oferea înaintea evenimentului o experiență normală, structurată și încearcă să reintegreze experiențele lor și să obțină sens din ele, în așa fel încât să se poată întoarce la viața normală. Alte forme de suferință par să accentueze refuzul identificării sensului, iar în asemenea cazuri oamenii se mulțumesc cu situația creată – adică cu sensul deconstruit. În cel mai bun caz, ei pot fi receptivi la noi posibilități de interpretare care le-ar putea oferi modalități pozitive, dezirabile de interpretare a evenimentului cu care s-au confruntat, dar nu se vor angaja într-un proces de căutare activă.

Cele de mai sus arată că suferința poate duce la formarea a două tipare de răspuns foarte diferite: o parte dintre victime vor continua să nege sau să evite implicațiile evenimentului, lăsând deconstruit sau uitat sensul experienței traumatice, în timp ce cealaltă parte a victimelor vor reuși să reinterpreteze experiența într-un mod acceptabil, reușind ulterior să integreze evenimentul în viața obișnuită.

Dovezile anecdotice susțin cele discutate anterior. Cei care pot integra transgresiunile într-o poveste de viață coerentă, mai ales pe acelea care separă clar trecutul de prezent, în așa fel încât să nu sufere în urma implicațiilor faptelor lor din trecut, de multe ori nu simt nevoia să nege sau să reprime evenimentul. Este adevărat că experiențele religioase de renaștere îi pot oferi persoanei șansa de a considera comiterea unor nelegiuiri sau păcate ca făcând parte din perioada anterioară. Renașterea ne eliberează de nevoia de a nega sau de a ascunde aceste păcate ale trecutului.

Dovezi mai sistematice sunt oferite de studii care investighează persoane care s-au alăturat unor culte sau organizații religioase extremiste. Majoritatea membrilor acestor organizații părăsesc grupul în aproximativ doi ani (de exemplu, Bromley, 1988; Wright, 1988, p. 163). În urma părăsirii cultului, persoana va fi lăsată să se confrunte cu o problemă importantă – să

interpreteze propriile acțiuni (de exemplu, Rothbaum, 1988). În primul rând, s-au afiliat unui grup care este considerat de societate ca fiind extremist, astfel, membrii săi nu dispun de justificările oferite de societate. În al doilea rând, cât timp aparțineau acestui grup extremist și ei s-au alăturat celor care condamnau stilul de viață predominant în societate, considerând-l derutat, imoral, decadent, lipsit de sens și pe cale să se destrame. Prin părăsirea grupului extremist ei vor fi nevoiți să se întoarcă în societatea de masă, ale cărei valori și stil de viață le condamnau. Se întorc în această societate cu povara unei apartenențe anterioare la un cult pe care această societate îl condamnă.

Nu este deloc surprinzător faptul că foarte mulți foști membri ai unui anumit cult se alătură destul de repede unui alt cult (Rothbaum, 1988). Majoritatea trebuie însă să găsească o modalitate prin care să-și poată continua viața în ciuda unui conflict intrapersonal care induce disonanță. „Este foarte dificil să respingi întregul trecut pe care l-ai avut într-un grup religios; este la fel de dificil să îmbrățișezi o altă lume care ți s-a spus că este diabolică” (Hall, 1988; p. 238). După ce părăsesc cultul, aceste persoane vor observa că ceea ce au învățat în cadrul grupului nu se poate transfera și nu le va fi de prea mare ajutor în societate. Rupând legătura cu aproape toți prietenii și cu convingerile care i-au susținut în lunile sau anii petrecuți în cult, nu e de mirare că eșecul va fi resimțit în mod acut (Rothbaum, 1988, pp. 205-211).

Cu siguranță, există două tipare distincte de răspuns. Pe de-o parte, multe persoane care părăsesc un cult preferă să uite toate experiențele legate de perioada respectivă. De obicei pleacă pe furiș, în secret (Wright, 1988, p. 152). S-ar putea să se gândească la perioada în care îi aparțineau cultului ca la un episod trecător din viață, probabil ca la o greșeală sau o experiență de învățare (sau ambele), dar doresc să lase totul în urmă. Cum spune un cercetător în domeniu: „... marea majoritate a apostatilor au încercat să înceapă o viață nouă sau să reînvie legături vechi, în așa fel încât să aibă cât mai puține legături cu cultul” (Barker, 1988, p. 179). Un alt studiu a observat că foștii membri ai unor culte își reamintesc într-un mod ezitant, fragmentar și confuz perioada când aparțineau cultului și cea imediat următoare părăsirii acestuia, ceea ce dovedește lipsa unei interpretări integrative (Beckford, 1985, citat în Wright, 1988). Doar un număr foarte redus de persoane care părăsesc voluntar un cult își vor asuma poziții publice prin care să critice cultul căruia i-au aparținut (Barker, 1988, p. 179; de asemenea, Rothbaum, 1988). Pe scurt, datele arată că multor persoane care părăsesc un cult le este greu să înțeleagă perioada din viața lor în care îi aparțineau cultului. Din acest motiv, această perioadă le va rămâne în memorie sub forma unor amintiri confuze, fragmentate, pe care încearcă să le evite.

Pe de altă parte, puțini apostati au reușit să interpreteze apartenența lor la grup în așa fel încât să reușescă să scape de responsabilitatea blamabilă a

angajării în activități antisociale și deviante – și să fie capabile în același timp să conceapă o bază potrivită pentru integrarea acestei experiențe în noul stil de viață. Printre aceste persoane se numără cele care s-au implicat în mișcări orientate împotriva cultului. De obicei, aceste persoane își justifică apartenența la grup, susținând că au fost supuse unor proceduri de spălare a creierului și justifică părăsirea grupului, spunând că s-au eliberat de proclamațiile false ale acestuia – o libertate pe care doresc să le-o împărtășească și celorlalți. Astfel, ei reușesc să scape de orice formă de vinovăție atât pentru alăturarea la grup, cât și pentru părăsirea lui (Hall, 1988).

Această din urmă abordare se poate observa mai ales în cazul celor care au fost „deprogramați” – adică au fost răpiți și supuși cu forța în mod sistematic să se opună punctelor de vedere proclamate de cult și au fost îndoctrinați din nou cu perspectivele curentelor principale din societate (sau cu o altă perspectivă) (Wright, 1988; Bromley, 1988). Convingerile acestor persoane sunt extirpate cu forța de către un agent extern (de un de-programator) și li se spune că de fapt convingerile anterioare le-au fost insuflăte într-un mod pasiv. Ca urmare, acestor persoane nu le rămân prea multe lucruri în care să creadă dacă nu li se oferă convingeri noi, ca substitut (Barker, 1988). Participarea la activități direcționate împotriva cultului ar fi un asemenea substitut (cum este cazul creștinismului de masă renăscut), care le poate oferi acestor persoane posibilitatea de a atribui sensuri noi vieții într-un fel prin care se poate integra și perioada în care au aparținut cultului (Wright, 1988). Cunoștințele lor despre cult sunt utile în viața nou-începută, iar respingerea pe care o manifestă ei înșiși cu privire la abordările cultului este canalizată în zelul cu care atacă cultul și „salvează” alte „victime”.

Propaganda orientată împotriva cultului nu este singura modalitate prin care perioada apartenenței la cult se poate integra în povestea de viață a persoanei. Există câțiva norocoși care reușesc să găsească o activitate care se poate folosi de cunoștințele dobândite pe vremea când aparțineau cultului (Rothbaum, 1988, p. 217). Deși mulți foști membri ai unui cult nu găsesc nicio astfel de oportunitate, cei care totuși reușesc par să se adapteze mai repede și mai bine la condițiile noi de viață, probabil fiindcă nu trebuie să mențină și negarea deconstruită a unei perioade importante de viață. Ei pot să își spună că de pe urma acestei experiențe au învățat ceva util, astfel perioada petrecută în cadrul cultului poate fi percepută ca ceva constructiv și o parte progresivă din povestea vieții persoanei. Nu a fost doar o cotitură nefericită în viață care a dus la o fundătură.

În concluzie, suferința și tragediile pot duce la o pierdere de sens care poate fi temporară sau permanentă. În unele cazuri, persoana neagă evenimentul (sau implicațiile sale) pe o perioadă nedeterminată de timp. În alte cazuri, persoana se angajează într-o căutare activă de structuri semnificative, prin care își poate explica evenimentul într-o formă dezirabilă.

Sentimentele de vinovăție sau de eșec pot determina persoana să dorească să deconstruiască experiența traumatică – adică să o uite sau să o nege, considerând-o un eveniment izolat, relativ nesemnificativ din trecutul său. Majoritatea oamenilor însă par să îmbrățișeze acele stiluri de gândire care îi ajută să evite responsabilitatea și vinovăția și să integreze experiența în povestea vieții.

Concluzie: Absența sensului

Suferința este adesea relaționată cu probleme de sens. Reacțiile inițiale la suferință pot fi deseori stări în care persoana resimte lipsa unui sens integrativ, care poate fi denumită și *vid de sens*. Uneori, evenimentul în sine interferează cu gândirea normală, care implică sens. În unele cazuri, evenimentul contrazice convingerile generale și prezumțiile persoanei despre lume – astfel, bazele gândirii normale sunt compromise. Sunt situații în care persoana va încerca să evite gândirea la niveluri superioare de sens, ca o formă a încercării de a fugi din fața conștientizării implicațiilor neplăcute. Rezultatul însă este același: o perioadă de timp în care viața nu mai are sens în modul obișnuit.

Durerea este o stare în care este destul de dificil să gândim într-un mod complex, abstract și cu sens. Ca urmare, mintea este forțată să își limiteze atenția asupra observării senzațiilor imediate. Vidul de sens care se formează poate fi umplut cu o multitudine de sensuri noi sau false.

Traumele și victimizarea tind să contrazică convingerile fundamentale ale persoanei despre sine și despre lume. Lumea nu mai pare un loc sigur, primitor și drept, iar persoana se poate întreba dacă este suficient de corectă și de bună ca să merite o soartă decentă. Unele victime susțin că lumea lor a fost zguduită din temelii. Reumplerea vidului de sens care rezultă astfel poate dura mai mulți ani. Persoana trebuie să găsească o abordare nouă, de bază despre viață, una în care evenimentul traumatic să poată fi explicat, dar individul trebuie să poată găsi și suficientă încredere pentru a-și continua viața.

Vinovăția și eșecul pot avea implicații care tulbură profund percepția sinelui. Asemenea evenimente pot duce la definirea sinelui în termeni negativi, de „înving” sau „ticălos”, iar puține persoane sunt dispuse să accepte asemenea definiții. Majoritatea persoanelor vor refuza să accepte asemenea percepții. Acest refuz se realizează de cele mai multe ori prin evitarea gândirii la niveluri superioare sau mai complexe de sens. Persoana încearcă să nu se gândească la incident sau la implicațiile incidentului (aceste încercări pot fi facilitate prin distragerea atenției sau consumarea unor substanțe, cum

ar fi alcoolul). În acest caz, vidul de sens este într-o oarecare măsură indus intenționat și protejează persoana de intruziunea unor gânduri nedorite.

Vidul de sens este un fenomen des întâlnit la toate aceste tipuri de suferință. O experiență recentă, devastatoare nu are sens în contextul interpretării uzuale a modului în care funcționează lumea. Din acest motiv, persoana s-ar putea să fie dispusă să accepte noi sensuri și prezumții – unii se angajează activ în căutarea acestor sensuri. Între timp, conștiința se golește de conținut și se concentrează asupra prezentului, a aspectelor imediate, deconstruite.

Această stare de vid, lipsită de sens este de obicei trăită ca o stare de amorțeală și de plictiseală, o stare pe care majoritatea oamenilor nu o suportă perioade îndelungate de timp (vezi Baumeister, 1990a, b, 1989; Pernebaker, 1989, p. 15). Ca să reușească să scape de aceste stări, cei în cauză trebuie să găsească modalități noi de gândire care implică sens. Astfel, adaptarea depinde în mare măsură de modul în care persoana interpretează evenimentul. În cele ce urmează, ne vom concentra asupra modului în care persoana se folosește de sens în procesele de adaptare.

Adaptare și iluzie

Dacă suferința este caracterizată de *pierderea* sensului, atunci recuperarea ar trebui să implice *achiziția* sensului – adică, identificarea sau construirea sensului. Acest subcapitol se va concentra asupra modului în care oamenii atribuie sens suferinței și nefericirii. Căutarea sensului corespunde celor patru nevoi majore de sens. Am putea spune că într-un fel suferința stimulează nevoia umană pentru găsirea sensului.

Faptul că identificarea sensului îi ajută pe oameni să facă față suferinței poate fi perceput ca un adevărat miracol. Simplul fapt că există o explicație pentru adversitățile cu care se confruntă, transformă aceste evenimente în stări acceptabile. În cazurile în care suferința este inițial determinată de pierderea sensului, nu este surprinzător faptul că modificarea sensurilor poate duce la ameliorarea suferinței. De exemplu, prin raționalizarea sau reinterpretarea propriilor acțiuni, victima poate scăpa de sentimentul de vinovăție care inițial însoțea aceste confruntări. Așa cum am văzut mai înainte, sensul pare să reducă chiar și formele cele mai simple de suferință, cum ar fi durerea fizică. Durerea fizică nu este cauzată de sens – din acest motiv este surprinzător că tocmai sensul este capabil să amelioreze aceste stări neplăcute. Acest fenomen este o dovadă remarcabilă a valorii adaptative pe care o deține sensul în viața umană.

Oamenii fac față nenorocirilor și suferinței prin crearea unor interpretări. Sună ciudat când spunem că oamenii „creează interpretări”.

Acest enunț pare să insinueze că inventăm explicații și teorii care nu sunt adevărate, ceea ce este măcar parțial adevărat. Deși în mod obișnuit oamenii nu vor accepta faptul că ceea ce cred este în mod evident fals, ei vor subscrie unor teorii și convingeri extrem de dubioase și vor reuși să se convingă pe ei înșiși despre corectitudinea lor. Istoria suferinței abundă de exemple de interpretări eronate menite să explice suferința, cum ar fi vrăjitoria, existența demonilor, superstițiile, influența Satanei, greșeli medicale, povești din bătrâni și așa mai departe.

Povestea lui Phyllis Chambers (Wolfe, 1989a, b), ilustrează utilizarea autoamăgirii² și a interpretărilor distorsionate în adaptarea continuă la amenințări. Născută în Irlanda, într-o familie foarte săracă, Phyllis a emigrat în tinerețe în Statele Unite, unde s-a căsătorit și a născut un băiat. Ea a visat ca fiul ei să devină membrul elitei sociale, încercând să realizeze acest vis prin educația băiatului. L-a înscris la școlile cele mai bune și l-a îndemnat să fie cât mai popular. Cum băiatul nu avea banii necesari ca să țină pasul cu colegii lui, a început să fure, iar bețiile și drogurile au început să devină din ce în ce mai importante în viața tânărului. Deși băiatul avea din ce în ce mai multe probleme, mama îi găsea întotdeauna scuze. Când a leșinat cu ocazia unui marș (probabil din cauza băuturii sau a drogurilor), ea insista că are gripă. Când a fost exmatriculat dintr-o școală privată fiindcă a fost prins furând, Phyllis le spunea tuturor că fiul ei trebuia să plece de acolo fiindcă nu reușea să se adapteze la condițiile unei școli unde învățau doar băieți. Cu ocazia unei alte exmatriculări, de la o altă școală, pentru tentativă de fraudare a cărților de credit, mama susținea că evenimentul i-a fost înscenat de fosta prietenă geloasă pe care fiul ei o părăsise. La o altă exmatriculare, Phyllis a spus că băiatul ei simțea că are nevoie de un an de vacanță ca să se cunoască pe sine. Chiar și după mai multe dezastre academice, mama făcea planuri și se folosea de toate relațiile ei ca să-și înscrie fiul în școlile cele mai bune din țară. Când, în cele din urmă, a fost condamnat și închis pentru uciderea unei tinere pe care o întâlnise într-un bar, Phyllis a continuat să-și viziteze fiul la închisoare și să se laude vecinilor cu popularitatea lui, cu tenul lui bronzat, cu realizările sportive din cadrul echipei de baseball a închisorii și cu reușitele băiatului la cursurile de pregătire academică oferite de închisoare!

În cele ce urmează, ne vom concentra asupra interpretărilor dubioase și iluzorii pe care oamenii le fac ca să-i ajute în adaptarea la suferință. Motivul pentru care accentuăm importanța acestor explicații iluzorii este acela că prin ele se poate înțelege cel mai bine rolul esențial al interpretării – adică nevoia de sens. La urma urmei, interpretările corecte au o valoare pragmatică. Dacă oamenii s-ar rezuma doar la interpretări corecte, acest lucru nu ar indica niciun dram de dorință de sens în sine. Sensul ar putea fi doar o modalitate prin care se poate rezolva o problemă. Cu alte cuvinte, dacă ne dăm seama

² În original, *wishful thinking* (n. tr.).

unde s-a produs problema, putem găsi o modalitate prin care să corectăm situația.

Însă, dacă ființele umane răspund la suferință prin adoptarea unor explicații fictive, ciudate și își revin mai bine tocmai datorită acestor explicații, atunci ar fi justificat să credem că sensul este un scop în sine. Prin definiție, explicațiile false nu au nicio valoare pragmatică. Dacă oamenii beneficiază de pe urma acestor explicații bizare, acest lucru nu se datorează unor posibile utilități pragmatice. Mai degrabă am putea spune că aceste explicații satisfac nevoia de a avea o explicație, indiferent dacă aceasta are sau nu implicații practice.

Termenul pe care îl voi folosi în cele ce urmează este cel de *iluzii*; în acest context nu se referă la falsități dovedite. Mai degrabă, se referă la idei care nu sunt *neapărat* adevărate. Iluziile pot conține atât informații corecte cât și informații distorsionate. Valoarea iluziilor nu constă în corectitudinea lor – abordare care corespunde cu tendințele actuale din psihologia socială (vezi Taylor, 1983, 1989; Taylor și Brown, 1988).

Mai precis, convingerile religioase pot fi descrise ca iluzii (vezi Freud, 1923). Subliniem din nou, această abordare nu implică presupunerea că credințele religioase ar fi falsități. Certificarea doctrinelor religioase ca adevăruri sau falsități depășește cu mult posibilitățile explicative ale științelor sociale. Ideea este că valoarea convingerilor religioase în adaptare și în procesele de atribuire de sens vieții nu depinde de acuratețea lor obiectivă. Credințele religioase sunt iluzii în sensul în care pot oferi importante beneficii psihologice, indiferent dacă din punct de vedere obiectiv sunt sau nu adevărate.

Dacă ființele umane pot beneficia la nivel psihologic de pe urma unor explicații care ar putea fi false, apare următoarea întrebare: De ce depinde ca o explicație să ajute sau nu pe cineva să se adapteze unei situații? Cu alte cuvinte, dacă acuratețea nu mai este considerată un criteriu pentru evaluarea explicațiilor, atunci care este criteriul pe baza căruia se poate constata potrivirea lor? De fapt, acest tip de raționament duce la o varietate de posibilități în care orice explicație este la fel de bună ca oricare alta. Dacă ceea ce este important în procesele de adaptare este *să ai o explicație* și nu valoarea pragmatică sau utilitatea explicației, atunci poate că, în principiu, orice explicație este bună. În acest sens, explicațiile ar putea fi interșanjabile.

În prezent, nu avem suficiente dovezi care să contrazică ipoteza că toate explicațiile sunt interșanjabile. Majoritatea experților în domeniu sunt reținuți în emiterea concluziilor potrivit cărora toate explicațiile ar fi la fel de bune – dar, până acum, nu avem suficiente dovezi care să ateste că vreun tip de explicație i-ar fi superior altui tip. Dovezile arată că cei care găsesc o explicație se adaptează mai bine decât cei care nu găsesc niciuna (de exemplu, Taylor, 1983; Bulman și Wortman, 1976; Silver, Boon și Stones, 1983); însă acesta este

singurul factor identificat până în prezent, care reflectă în mod consistent diferențe interpersonale. Se pare că aspectul central, esențial al adaptării este să ai o explicație. Dacă crezi că suferi fiindcă așa a vrut Dumnezeu, sau fiindcă meriți, sau din cauza celui alt șofer sau a sorții nu pare să influențeze capacitatea ta de adaptare la situație. Dacă însă nu reușești să găsești nicio explicație satisfăcătoare, atunci cu siguranță că adaptarea va fi periclitată. Aproape toată lumea își pune întrebarea „De ce eu?”, „De ce mi se întâmplă mie toate astea?” – și este crucial să găsim un răspuns la această întrebare (Bulman și Wortman, 1976).

Unele studii au relevat că singura dimensiune a explicației care induce diferențe se referă la autoatribuire, adică concluzia că persoana (sau faptele sale) este cauza propriilor suferințe. Totuși, nici în cazul autoatribuirii nu s-au identificat tipare consistente. Unele studii arată că cei care se percep ca fiind responsabili pentru tragediile care li s-au întâmplat se adaptează mai bine, în timp ce alte studii au avut rezultate exact opuse și există studii care nu au evidențiat niciun fel de relație între autoatribuire și adaptare (pentru o analiză mai amplă, vezi Taylor, 1983, p. 1167).

Posibilitatea existenței unor variații subtile în autoatribuire poate fi cauza acestor tipare conflictuale în cazul adulților. O sugestie foarte importantă (Janoff-Bulman, 1989) este aceea că există diferențe importante între învinovățirea proprie de comiterea unor acțiuni regretabile și autoînvinovățirea pentru deținerea anumitor caracteristici umane pentru care persoana merită să sufere. În primul caz, persoana se învinovățește pentru comiterea unor fapte condamnabile; în al doilea caz, persoana se învinovățește pentru faptul că nu este o persoană suficient de bună.

Cei care se încadrează în primul caz (adică se învinovățesc pentru necazurile cu care se confruntă) par să se adapteze mai bine, probabil datorită faptului că aceste persoane continuă să creadă că încă își pot controla soarta. Dacă propriile tale acțiuni au dus la asemenea tragedii, atunci, pe viitor, prin evitarea unor asemenea greșeli, vei putea evita alte tragedii. Asemenea percepții pot aduce alinare. În schimb, dacă persoana se consideră vinovată pentru ceea ce i se întâmplă, atunci probabil că viitorul îi rezervă noi tragedii, fiindcă va continua să creadă că nu este suficient de bună. Un asemenea stil de gândire poate induce o atitudine dezadaptativă, depresivă și pesimistă față de viitor. Această distincție subtilă dintre diferitele tipuri de autoînvinovățire se potrivește cu dovezile de care dispunem în prezent, însă nu dispunem de suficiente dovezi ca să fim siguri că lucrurile stau tocmai așa.

Discordanța dovezilor privind autoînvinovățirea servește mai ales pentru sublinierea unei concluzii mai ample, cea potrivit căreia orice fel de explicație a evenimentului este mult mai importantă decât o explicație precisă. Adaptarea depinde de capacitatea persoanei de a conferi un sens adversității și nu pare să aibă prea multe legături cu tipul de interpretare¹.

Ca să înțelegem modul în care se formează explicațiile iluzorii în adaptare, este important să ne întoarcem la nivelurile sensului. Adversitatea pare să determine oamenii să coboare la niveluri inferioare de sens (adică la niveluri de gândire limitate și lipsite de sens). Conceperea explicațiilor implică identificarea unor niveluri superioare, adică găsirea unor contexte mai largi și mai cuprinzătoare. Această accedere către niveluri mai ridicate de gândire contribuie la inducerea stărilor emoționale pozitive. Când sunt rugați să genereze niveluri superioare de sens pentru a explica acțiunile lor, majoritatea oamenilor generează sensuri pozitive, dezirabile (Vallacher și Wegner, 1985, p. 191). Construcția sensurilor mai largi este, de obicei, realizată într-o stare emoțională plăcută, animată.

Suferința, deci, implică pierderea sensului, adică deconstruirea unor prezumții semnificative complexe și a unor interpretări integratoare. Recuperarea implică reconstruirea unor prezumții și interpretări noi, asociate cu emoții pozitive și dezirabile.

Cum identifică ființele umane calea care duce de la evenimente imediate la prezumții și sensuri cuprinzătoare? Ideologiile sunt o sursă importantă în acest sens. Adică valoarea convingerilor religioase și politice în procesele de adaptare îi poate ajuta pe oameni să transceadă condițiile prezente (aici și acum) ale evenimentului și să treacă la interpretări mai reconfortante, acceptabile ale sinelui și ale lumii în general. Dacă este adevărat că o serie de explicații diferite le pot fi de ajutor ființelor umane în procesul adaptării, nu este de mirare că există atâtea convingeri religioase și politice. Diversele ideologii prescriu pur și simplu modalități diferite de adaptare, dar probabil că toate au aceeași destinație și oferă beneficii similare.

Câteva dovezi care susțin această concluzie sunt oferite de un studiu care investighează persoane cu diverse convingeri religioase în situații critice de viață (Ebaugh, Richman și Chafetz, 1984). Acești cercetători au comparat reacțiile unor persoane aparținând religiilor: catolicism carismatic, scientologie și Baha'i. Rezultatele nu au evidențiat aproape niciun fel de diferențe în numărul evenimentelor traumatice cu care s-au confruntat persoanele aparținând acestor religii; micile diferențe identificate au fost eliminate prin aplicarea diverselor metode statistice de control (de exemplu, indiferent de afilierea religioasă, persoanele în vârstă se confruntă cu mai multe probleme de sănătate decât cele tinere). Însă mecanismele implicate în adaptare sunt diferite. De exemplu, catolicii și baha'i au manifestat o tendință spre rugăciune sau spre căutarea sprijinului social, în timp ce scientologii și-au consultat liderul religios sau au apelat la gândirea pozitivă; catolicii sunt probabil cei mai înclinați să reacționeze la aceste situații critice prin acceptare pasivă. (Aceste efecte rămân puternice și în condițiile în care sunt controlate caracteristicile membrilor fiecărui grup religios).

În consecință, ideologia prezice stilul de adaptare, deși nu reușește să prezică tipul sau frecvența situațiilor critice de viață. Ființele umane se confruntă cu probleme similare, dar diversele tipuri de religie le învață să se adapteze diferit la traumă. Fiecare credință sau ideologie sugerează modalități ușor diferite prin care persoana poate construi sensuri mai largi, dar nu există dovezi că unele dintre aceste modalități de interpretare ar fi mai bune sau mai eficiente, în general, decât altele.

În continuare, vom trece la discutarea fiecăreia dintre cele patru nevoi de sens în relație cu procesul de adaptare. Argumentul general este că suferința stimulează nevoia umană de sens. În consecință, adaptarea poate implica crearea unor iluzii relevante din perspectiva fiecăreia dintre cele patru nevoi de sens.

Scopul

Nevoia de scop este necesitatea umană de a considera activitățile curente ca fiind îndreptate spre un țel sau spre atingerea unei stări de împlinire. Dacă spunem că suferința stimulează această nevoie de sens, sugerăm de fapt că oamenii vor considera adversitățile cu care se confruntă mult mai suportabile dacă le percep ca fiind motivate, că duc undeva, că au un scop superior, dezirabil.

Desigur, este absolut adevărat că, în prezența unui scop important, ființele umane sunt mult mai dispuse să sufere. Găsim peste tot dovezi care să ateste acceptarea suferinței pentru îndeplinirea unor scopuri sau pentru atingerea unor stări de împlinire. Alergătorii îndură durere și plictiseală ca să atingă o condiție fizică bună sau o stare de bine. Cei care țin regim alimentar suferă din lipsa mâncării și din cauza foamei intense, ca să ajungă într-o formă fizică atrăgătoare și sănătoasă. Studenții trăiesc dintr-un buget minim, în condiții precare, fără să aibă pic de viață privată, în speranța de a dobândi cunoștințele și recomandările necesare unui loc de muncă bun. În timp de război, populații întregi acceptă sacrificii, privări de bunuri, chiar și moartea multora dintre compatrioții lor pentru atingerea unor scopuri la nivel național, care de multe ori pot fi abstracte sau simbolice.

Astfel, oamenii sunt dispuși să sufere pentru o cauză. Dar reacționează oare la suferință prin inventarea unor cauze? Încep ei să caute scopuri *după* ce suferința s-a instalat în viața lor? Există dovezi care arată că așa stau lucrurile.

Un set relevant de informații provine dintr-un studiu care investiga victime ale cancerului mamar (Taylor, Lichtman și Wood, 1984). Cercetătorii investigau modul în care cancerul a schimbat (dacă a schimbat în vreun fel) viața acestor femei. Doar 17% dintre persoanele investigate au relatat o schimbare negativă. Mai mult de jumătate dintre paciente au relatat

schimbări pozitive. „Dacă ținem seama de faptul că majoritatea acestor femei au trecut prin operații care le-au desfigurat, trebuiau să urmeze tratamente postoperatorii dureroase, trăiau înspăimântate în umbra unei posibile reveniri a bolii, trebuie să admitem că este vorba despre o capacitate extraordinară de a reuși să găsească beneficii personale în asemenea situații critice de viață” (Taylor, 1983, p. 1165).

Schimbările specifice pe care le-au descris aceste victime ale cancerului implicau de multe ori procese de reevaluare a scopurilor în viață. Aceste femei „își restabileau prioritățile” (Taylor, 1983, p. 1163). Acest tipar specific avea scopul de a reduce importanța acordată unor scopuri mondene și unor preocupări meschine, ambiții mărunte, certuri de familie, probleme legate de menaj etc. Sursele majore de satisfacție și împlinire, cum ar fi relațiile intime sau proiectele personale, au început să capete importanță mai mare după ce au fost diagnosticate cu cancer. Pe scurt, aceste femei au reacționat la diagnostic și la boală prin atribuirea unor sensuri superioare vieții lor, restructurându-și activitățile în jurul acestor scopuri centrale. Chiar mai mult, majoritatea pacienților susțineau că, de fapt, boala le-a determinat să își reevalueze prioritățile de viață, prin faptul că le-a pus în situația în care trebuiau să vadă viața într-o lumină nouă, mai bună. Cu alte cuvinte, adversitatea indusă de cancer a avut un scop extrem de valoros, prin faptul că a redirecționat atenția acestor paciente spre aspectele într-adevăr relevante ale vieții, ajutându-le astfel să beneficieze la maximum de posibilitățile oferite de viață.

O formulare literală a acestei forme de adaptare este oferită de Maureen Fischer. Fiica ei a murit din cauza unei tumori cerebrale la vârsta de trei ani. Doamna Fischer a început să adune donații de la diverse grupuri caritabile și a fondat o casă de oaspeți, în care găzduia gratuit familiile copiilor care sufereau de boli severe. Când acești părinți o întrebau cum face față tragediei morții fiicei ei, doamna Fischer răspundea: „Nu o privesc ca pe o tragedie. Mă gândesc la ce am dobândit în urma ei... Mă gândesc la lucrurile bune care au rezultat de pe urma ei”. Moartea fiicei ei a îndemnat-o să facă lucruri care aduc bucurie în viața unor persoane care au avut parte de suferință și de greutăți (*Newsweek*, 31 dec. 1990, p. 6).

Astfel, aceste persoane au redus impactul negativ al evenimentului, susținând că le-a adus lucruri bune în viață. Majoritatea oamenilor ar percepe diagnosticarea cu cancer ca pe o nenorocire majoră. Cu toate acestea, majoritatea femeilor implicate în studiul mai sus menționat susțineau că au beneficiat de pe urma evenimentului și nu vorbeau de consecințe negative. Mai precis, ele spuneau că, prin acest eveniment, au devenit persoane mai bune, și-au dat seama care sunt valorile adevărate, ce este într-adevăr important în viață, reușind astfel să realizeze mai multe scopuri și să se bucure mai mult în viață. Aceste rezultate se potrivesc cu tiparul în care suferința creează un vid de sens care, ulterior, îi îndeamnă pe oameni să elaboreze sensuri superioare.

Rolul mecanismelor de adaptare religioasă oferă un exemplu destul de diferit. De-a lungul timpului, ființele umane s-au consolat cu credința că nenorocirile fac parte din planul lui Dumnezeu sau că reprezintă, de fapt, un pas înainte spre mântuire (de exemplu, vezi Berger, 1967, despre Teodicee). Uneori, pot fi identificate și aspecte pozitive; de exemplu, predicatorul Billy Graham (1987), ocupându-se de problema morții copiilor, a descris câteva cazuri în care moartea copilului a dus la reînnoirea devotamentului religios la supraviețuitori, determinându-i uneori pe părinți să-și asume activități prin care puteau ajuta și alina durerea altora. Mesajul predicatorului era că ceea ce părea un eveniment tragic a servit ulterior unui scop măreț, extrem de valoros.

În alte cazuri, tragedia este considerată un test pe care Dumnezeu ni-l oferă ca să îi putem dovedi profunzimea credinței noastre, să vadă dacă suntem demni de mântuire sau de împlinirea supremă. Sfântul Ludovic, de exemplu, și-a păstrat credința intactă și în fața eșecurilor catastrofale ale încercărilor sale de creștinare, considerându-le un test divin, pe care, dacă îl trecea, urma să fie recompensat cu succesul și gloria supremă (Runciman, 1954). Aceste credințe l-au determinat să își continue eforturile inutile până la moarte, care a survenit cu ocazia unei expediții nereușite. Acest sfânt a murit murmurând numele orașului pe care nu a apucat să îl vadă niciodată, dar pentru eliberarea căruia și-a dăruit viața: „Ierusalim, Ierusalim”. În acest caz, este evident că, de fapt, credința sfântului Ludovic era o iluzie, deoarece nici cruciadele ulterioare nu au reușit să cucerească pământul sfânt pentru cauza Creștinismului. Dar, de-a lungul vieții sale, sfântul a reușit să-și revină după fiecare eșec, considerându-l parte a drumului spre împlinirea scopurilor sale supreme, stabilite foarte clar. La fel, soldații din ambele tabere ale cruciadelor credeau că moartea într-o luptă sfântă asigură accesul direct al sufletului lor în rai (de exemplu, Runciman, 1951-1954; Russell, 1975). Deci cea mai mare nenorocire posibilă în viața de pe pământ (moartea provocată de suferința fizică) a fost alinată prin credința că ea ar duce imediat la împlinirea supremă (mântuirea eternă în rai).

În ultimul rând, exista o tradiție conform căreia se credea că ființele umane nu sunt în stare să înțeleagă scopurile supreme ale lui Dumnezeu. Astfel, persoana putea fi convinsă că aparentele necazuri servesc unor scopuri pozitive, dezirabile chiar și în cazurile în care individul nu reușea să își dea seama care ar fi acestea (vezi Freud, 1930, „*legile de nepătruns*”). Acestea sunt un fel de atribuire de credit nelimitat, deoarece îi permit persoanei să creadă că, indiferent cât de dureroasă este situația, ea face parte din planul lui Dumnezeu. Acest lucru ajută la explicarea puterii extraordinare a credințelor religioase în procesul de adaptare la suferință. Ele se folosesc la maximum de mitul sensului suprem, promițând că există un scop suprem, chiar dacă nu reușim să ne dăm seama care ar fi acesta. Dacă credința ta este suficient

de puternică, poți să crezi că fiecare lucru negativ care ți se întâmplă are o consecință pozitivă, chiar dacă ea nu este evidentă.

Pe scurt, stabilirea unui scop bine definit, pare să reducă din suferință și să o transforme în stări mai suportabile. Când oamenii suferă, ei încep să caute cauze care să aibă asemenea efecte. Privind în urmă, multe persoane ajung să spună că suferința lor are o valoare pozitivă datorită scopurilor pe care le-a servit.

Valoare și justificare

Iluzia justificării ar putea fi una dintre modalitățile cele mai populare prin care ființele umane rezolvă problemele de vinovăție, de regret și forme similare de stres. Când se confruntă cu învinovățirea sau cu atacuri similare, multe persoane produc imediat argumente prin care să poată susține că ceea ce au făcut este corect, bine și potrivit.

Istoria delictelor abundă de criminali care au conceput justificări retrospective ale faptelor pe care le-au comis. De multe ori, asemenea persoane apelează la principii pozitive, dezirabile, ca să poată justifica acte inacceptabile. De exemplu, medicii naziști își justificau participarea la genocid făcând analogii cu tratarea medicală a diverselor boli. Ei susțineau că, uneori, este necesar să se amputeze un membru infectat ca să se poată salva întregul corp, iar crimele în masă erau considerate echivalentele sociale ale amputării (Lifton, 1986). La fel, principii morale admirabile, cum ar fi executarea ordinelor, apărarea propriei persoane sau a întregii națiuni, îndeplinirea unor tratate vag formulate etc., au fost adesea invocate pentru justificarea unor acțiuni dubioase din punct de vedere moral, cum ar fi, de exemplu, intervenția americanilor din Vietnam (Karnow, 1983).

Conceperea justificărilor implică adesea trecerea la un nivel superior de sens. Persoana care a comis o faptă condamnabilă este, de obicei, percepută într-o lumină negativă, dar fapta respectivă poate fi justificată prin încadrarea comportamentului într-un context mai larg. Crima este un exemplu excelent în acest sens. Aproape toate societățile au obiecții morale împotriva omuciderii. Însă oamenii pot justifica crimele dacă acestea sunt interpretate într-un anumit context: de exemplu, ca formă de autoapărare, sacrificiu în cadrul unui ritual sacru, păstrarea onoarei sau ca obligație de război. Cei care comit asemenea fapte vor resimți stres în urma crimelor, dar prin interpretarea evenimentului la unul dintre nivelurile menționate anterior, fapta poate fi justificată, iar stresul poate fi diminuat.

Multe dintre aceste justificări se bazează pe principiul: scopul scuză mijloacele. Mijloacele pot fi îndoielnice, dar în contextul mai larg al scopurilor dezirabile, aceste mijloace pot deveni acceptabile. Făptașii pot ajunge să creadă

că ceea ce fac este justificabil în asemenea măsură, încât să ajungă să creadă că sunt obligați să-și depășească scrupulele. Cei care trebuie să îndeplinească ordinele pot resimți un distress puternic, iar în unele cazuri sunt nevoiți să-și reamintească mereu că acțiunea lor are justificări mai ample.

Un exemplu caracteristic este oferit de relatarea lui Robert Conquest (1986) despre colectivizarea forțată din Ucraina, care a fost o etapă dificilă în răspândirea comunismului în Uniunea Sovietică. Una dintre etapele cruciale ale acestui proces a fost înfometarea țăranilor ucraineni. Evaluările arată că, în urma acestei înfometări, însoțite de arestări, de deportări și de execuții, au murit aproximativ 14 milioane de oameni. Activiștii responsabili cu executarea acestor ordine sinistre au fost forțați să găsească gospodăriile țăranilor înfometați și să le ia orice urmă de mâncare sau de bunuri, fiind de multe ori martorii durerii disperate a celor care mureau, dacă ordinele erau executate. Unul dintre activiști relatea:

Era cumplit să vezi și să auzi toate acestea. Și mai rău era să iei parte la aceste acțiuni... am reușit să mă conving, explicându-mi că nu trebuie să cedez în fața compasiunii imense pe care o simțeam. Îmi spuneam că trebuie să îndeplinim o sarcină de importanță istorică, o sarcină revoluționară. Prin ceea ce făceam, obțineam grâne pentru patria noastră socialistă, pentru planul cincinal (Conquest, 1986, p. 233).

Acest activist a spus, de asemenea, că accepta justificarea de genul „scopul scuza mijloacele” – prin urmare, convingerea că totul era permis pentru triumful comunismului. El accepta că era greșit să simți milă sau să fii excesiv de sensibil. Când el sau tovarășii lui jefuiau casele sărmanilor țărani, încercând să își astupe „urechile să nu aud plânsul copiilor și al femeilor”, trebuiau să își reamintească permanent că acțiunile lor erau necesare pentru „transformarea profundă a regiunilor rurale”, astfel încât generațiile tinere să beneficieze de pe urma acțiunilor lor, și că victimele lor sufereau de fapt, fiindcă erau dușmani de clasă sau erau păcăliți de dușmanii de clasă și așa mai departe (p. 233).

Astfel, cei care execută ordinele trec prin momente de distress intens și trebuie să să-și impună să accepte justificările oferite de superiorii lor. La aceste niveluri superioare de autoritate, iluziile justificării sunt menținute vehement, cu mare grijă. Efortul menținerii acestor iluzii extinse ale justificării duce uneori la rezultate ciudate și la scrupule care pot părea arbitrare. Prin următoarele trei exemple, vom ilustra problemele și exagerările pe care le poate provoca menținerea iluziei principiilor etice în atrocitate.

Cucerirea imperiului aztec din Mexic de către spanioli a dus la distrugerea unei civilizații și la moartea majorității populației aztece. Conchistadorii nu păreau să fie prea afectați de faptele lor, însă curtea regală

din Spania avea dubii serioase privind legitimitatea începerii unui război cu o populație pașnică, inocentă, mai ales după ce acest război a dus la anihilarea sau la înrobirea aztecilor. Curtea regală a angajat echipe de avocați care urmau să născocască justificări pentru masacrele conchistadorilor spanioli.

Cea mai bună soluție posibilă se baza pe faptul că papa ar fi încredințat spaniolilor sarcina creștinării și a salvării populațiilor native. Avocații spanioli au conceput documentul intitulat *Revendicarea*, prin care se susținea dreptul casei regale spaniole de a lupta cu aztecii în vederea convertirii lor. Acest act le oferea amerindienilor dreptul de a se supune pașnic și de a se converti la Creștinism. Actul continua cu ideea că, în cazul în care nativii refuzau să se supună, ei puteau fi pedepsiți; printre pedepse se numărau omorârea și înrobirea lor.

Din acel moment, procedura standard de operare a trupelor spaniole era să le citească indienilor acest document, să constată răspunsul lor, după care fie acceptau supunerea lor pașnică, fie începeau lupta, după caz. În realitate însă, mulți conchistadori considerau că documentul *Revendicării* este o „prostie birocratică” (Fagan, 1984). Ei citeau moțiunile oficiale (cel mai probabil în latină sau spaniolă și nu în limba nativilor), deseori în fața unui sat părăsit, după care continuau cu atacul militar. Întregul exercițiu poate fi considerat ipocrit, deși ar putea reflecta dorința sinceră a autorităților spaniole de a se asigura că acțiunile lor din Lumea Nouă erau juste (Fagan, 1984).

Al doilea exemplu se referă la tortură. Unul dintre scopurile comune ale torturii este acela de a obliga persoana să mărturisească niște nelegiuiri care, ulterior, pot fi folosite pentru scopurile regimului respectiv, cum ar fi furnizarea țăpilor ispășitori sau găsirea unor explicații pentru eșecurile interne. Majoritatea regimurilor care apelează la tortură recunosc într-o oarecare măsură că cei torturați sunt dispuși să mărturisească orice ca să scape de durere. Din acest motiv, ei desemnează persoane care au sarcina aparentă de a supraveghea veridicitatea acestor mărturii. Cele mai evidente și directe metode în acest sens prevăd interdicția adresată călăilor de a le sugera celor torturați ce să spună; călăii trebuie doar să le ceară să spună adevărul. Poți să aplici durerea ca să îi faci să vorbească, dar nu le poți spune ce să mărturisească. Astfel, teoretic, regimul se folosește de tortură ca să afle adevărul și nu ca să stoarcă mărturii false de la cetățeni inocenți.

Desigur că, în realitate, multe victime sunt de fapt nevinovate și sunt incapabile să mărturisească orice lucru care s-ar potrivi cu așteptările călăilor lor. De multe ori, torturații ar fi dispuși să mărturisească orice doar ca să nu mai continue tortura; însă, scrupulele regimului de tortură le interzic călăilor să le spună torturaților ce ar trebui să mărturisească. Ca urmare, torturații ajung în situația înfiorătoare în care încearcă să ghicească ce mărturisiri așteaptă de fapt călăii – ceea ce înseamnă că vor încerca să inventeze o serie

de nelegiuiri comise în trecut, în speranța că una dintre ele se va potrivi cu dorințele călăilor lor. Relatări care descriu torturi prezintă de multe ori cazuri în care victimele îi imploră pe călăi să le spună exact ce vor să audă, însă cei care conduc tortura refuză să ofere detalii mai concrete și se rezumă la aluzii vagi. Astfel, victimele încep să inventeze o serie de crime în speranța că poate schingiuitorii vor găsi vreuna care să fie potrivită (de exemplu, Roth, 1964, p. 104; de asemenea, Becker, 1986).

Există multe alte scrupule similare despre tortură, la fel de nobile și de lipsite de sens. De exemplu, Inchiziția spaniolă a aderat la principiul etic extrem de elevat conform căruia confesiunile obținute prin tortură nu sunt valide. Ca urmare, procedura Inchiziției era să folosească tortura pentru obținerea unor mărturisiri și să vadă dacă persoana continuă să își susțină confesiunea și după ce nu mai era torturată. După ce se obțineau aceste mărturisiri, victima era lăsată una, două zile să-și revină, după care i se cerea să repete sau să ratifice confesiunea în altă locație (incluzând și declarația conform căreia mărturisirea nu era rezultatul torturii, ci al dragostei pentru adevăr). Desigur, cei care refuzau să recunoască confesiunile se puteau aștepta la noi torturi, însă acest exercițiu satisfăcea autoritățile în privința faptului că nu bruscau pur și simplu indivizii neajutorați, ci încercau sincer să obțină confesiuni oneste (Roth, 1964).

Al treilea și poate cel mai sinistru exemplu datează de pe vremea celui de al Doilea Război Mondial. Pe la sfârșitul războiului, mii de evrei erau omorâți zilnic în lagărele de concentrare construite în mod expres în acest scop. Cu toate acestea, regimul nazist susținea că aceste acțiuni erau legale și necesare. Din acest motiv, oficial nu se tolera corupția sau sadismul în rândul gardienilor. Când un caz a ajuns accidental la lumina zilei, oficialii au autorizat o investigație. O echipă de experți SS a petrecut luni de zile în cadrul acestor lagăre ale morții. În cele din urmă, Karl Koch, comandantul lagărelor din Lublin și Buchenwald a fost condamnat și executat de autoritățile naziste pentru uciderea a doi evrei (Hoehne, 1969, pp. 434-438). În toate celelalte lagăre, aproximativ 2000 de alte persoane au fost condamnate pentru delictе similare sau mai puțin grave. Pare absurd că regimul nazist a executat o parte din personalul mai multor lagăre de concentrare pentru cazuri izolate de omor, atâta timp cât aceste lagăre au fost destinate exterminării în masă. Însă, în acest mod, s-a făcut o distincție clară între uciderea adecvată, disciplinată, legală și acțiunile neautorizate sau corupte. Prin pedepsirea celor din urmă, regimul reușea să întrețină simulacrul justiției: noi ne îndeplinim sarcinile (care nu sunt tocmai plăcute), dar nu suntem pur și simplu niște brute.

O analiză mai amplă a justificării acțiunilor inacceptabile ne-ar duce prea departe de ceea ce ne-am propus, iar aceste exemple ar trebui să fie suficiente pentru scopurile noastre prezente. În general, există puține dubii că acțiuni reprobabile moral le-au indus distress celor responsabili pentru

executarea lor. Ca urmare, asemenea persoane probabil că vor fi nerăbdătoare să îmbrățișeze orice explicație care le poate justifica acțiunile. De asemenea, și autoritățile și instituțiile construiesc și mențin justificări. În unele cazuri, instituțiile și agenții din teren cooperează în susținerea acestor fabulații. Alteori, acționează unii împotriva celorlalți. Se întâmplă, astfel, ca agenții direcți sau activiștii să nu respecte instrucțiunile oficiale, permițându-le unora să scape sau să supraviețuiască, pentru ca ei să-și mențină o percepție de sine ca persoane drepte, corecte și bune captive într-un mediu opresiv. Periodic, mai ales dacă atrocitățile ajung la lumină, autoritățile vor regreta profund diversele „excese” individuale și câțiva dintre agenți vor fi judecați și executați ca țapi ispășitori (de exemplu, Conquest, 1986; de asemenea, și exemplul mai sus citat din Hoehne, 1969).

Înainte de a încheia, însă, acest subiect, merită să ne punem întrebarea dacă victimele și cei care suferă recurg la iluzii care implică valoare și justificare cu scopul de a-și alina suferința. Există dovezi care atestă că și acest fenomen poate fi întâlnit. Probabil că cel mai explicit exemplu în acest sens este legitimarea pozitivă a suferinței individuale oferită de Biserica creștină. În această abordare, suferința personală este o imitare a suferințelor lui Iisus, ceea ce îi conferă suferinței o valoare pozitivă. Istoria Creștinismului oferă multe exemple extreme de persoane care căutau activ suferința, încercând astfel să participe la suferința lui Iisus (de exemplu, Clebsch, 1979; de asemenea, Bell, 1985). Martirajul, ascetismul și alte forme de suferință i-au atras pe creștinii care doreau să imite suferințele lui Hristos. Într-o accepțiune mai generală, însă, este plauzibil să credem că foarte mulți creștini obișnuiți erau mai dispuși să privească într-o lumină pozitivă tragediile care li se întâmplau, datorită asemănării acestor suferințe cu cele ale lui Iisus. O parte dintre aceste abordări au persistat și după ce doctrinele creștine și-au pierdut din influența de odinioară, cum ar fi cele specifice convingerilor populare care consideră că suferința înnobilează caracterul uman sau că autonegarea și sacrificiul sunt calea cea mai bună spre virtute.

Ideea generală este că, dacă îți poți percepe suferința ca o parte a unui scenariu care comportă valori supreme, ea va fi mult mai ușor de tolerat. Dovezi privind această atitudine față de suferință sunt oferite de un studiu care a investigat controlori de trafic aerian concediați de președintele Ronald Reagan după grevele ilegale din 1981 (Newman, 1988). Aceste persoane au trăit pierderi semnificative – nu numai locul de muncă, ci și nivelul de trai și poziția socio-economică au avut de suferit în urma concedierilor. O mare parte dintre aceste persoane au rămas în șomaj o perioadă lungă de timp, iar când și-au găsit locuri noi de muncă, acestea erau mult inferioare și mult mai prost plătite. De fapt, abilitățile și calificările lor erau nepotrivite oricărui alt loc de muncă, în afară de cel de controlor aerian – iar guvernul era singurul for care putea să angajeze persoane cu aceste calificări.

După eșecul acestor greve, persoanele implicate au început să considere aceste manifestări ca pe niște cruciade întreprinse în apărarea libertății, a loialității, a drepturilor civile și a altruismului (adică, a siguranței publice). Ei comparau greva lor ilegală cu nesupunerea civilă pașnică pentru care pleda Martin Luther King. În timp ce tema majoră a grevei și a primului miting era axată pe cerințele pentru mărirea substanțială a salariului, după înăbușirea grevei, aceste interese personale au fost înlocuite cu motive morale extrem de pretențioase. Astfel, în cele din urmă, controlorii aerieni au fost foarte dispuși să își considere suferințele ca o formă de „sacrificiu pentru o cauză nobilă” (Newman, 1988, p. 153).

Pe scurt, în loc să se considere membrii unui sindicat care a încercat să stoarcă salarii mai mari de la guvern printr-o grevă ilegală, acești controlori s-au considerat cruciații neînțeleși ai unor lupte nobile pentru idealuri morale și patriotice. Această interpretare a ameliorat mult mai mult suferința pe care trebuiau să o îndure decât în cazul altor persoane care au avut o soartă similară. Un astfel de exemplu este cel al unor manageri care au fost disponibilizați fără să aibă șansa consolării cu moralitatea cauzei lor (Newman, 1988).

Un alt exemplu pentru modul în care victimele construiesc iluzii de justificare pentru evenimentele cu care se confruntă este cel a ficțiunilor legate de merit. Una dintre convingerile profunde ale societății noastre se referă la ideea că lumea este dreaptă și oamenii primesc în viață exact ceea ce merită. Adesea, această convingere se transformă în convingerea că oamenii, probabil, merită ceea ce li se întâmplă (Lerner, 1980). Această prezumție a stat la baza tendinței de „învinovățire a victimei” (Ryan, 1971), potrivit căreia se presupune că victimele sunt responsabile pentru nenorocirile cu care se confruntă. Deși această abordare este mult mai frecvent întâlnită în atitudinile față de suferința celorlalți, ea poate fi uneori regăsită și în raționalizarea propriei suferințe. Asemenea persoane își percep suferința ca pe o pedeapsă meritată pentru greșelile, faptele sau nelegiuirile pe care le-au comis, ceea ce ar presupune că își merită soarta.

Un experiment binecunoscut a expus participanții la expectanța unor confruntări cu suferințe de intensitate medie: persoanele implicate în studiu credeau că vor trebui să mănânce un vierme. După ce au avut ocazia să se obișnuiască cu această sarcină dezgustătoare, li s-a oferit posibilitatea să schimbe sarcina inițială cu alta (estimarea masei relative a câtorva greutate mici). În mod surprinzător, când participanții s-au așteptat la sarcina neplăcută de a mânca un vierme, majoritatea (80%) au ales să continue experimentul și să mănânce viermele și să nu aleagă sarcina neutră. Într-o altă formă a experimentului, jumătate dintre participanți au ales o sarcină alternativă de suferință (în acest caz, un șoc electric) și nu sarcina neutră. În contrast cu grupurile experimentale, participanții din grupul de control se așteptau la o sarcină neutră; când acestora li s-a oferit o șansă similară,

niciunul dintre participanți nu a ales varianta în care ar fi trebuit să mănânce viermele (Comer și Laird, 1975).

De unde provine această preferință paradoxală pentru suferință? Dispunem de o serie de dovezi obținute prin completarea unor chestionare în diferite momente ale studiului. Mulți dintre participanți s-au obișnuit cu ideea consumării viermelui convingându-se că meritau să sufere. Din acest motiv, când li s-a oferit posibilitatea schimbării condiției experimentale, ei au preferat să continue experimentul și să sufere. Aceste date sunt dovezi empirice clare care atestă că oamenii își construiesc iluzii prin care își justifică și își legitimează suferința, fiind convinși că merită să sufere. În acest fel, suferința capătă o formă mult mai acceptabilă pentru ei (Comer și Laird, 1975).

Aceste rezultate nu reflectă faptul că oamenii ar avea o conștiință încărcată. Probabil că multe persoane pot găsi în viața lor vreo faptă pe care regretă că au comis-o. Acest experiment arată că, atunci când oameni obișnuiți, normali și sănătoși au fost puși în situația în care urmau să se confrunte cu un eveniment care induce suferință, majoritatea au găsit ceva pentru care să le pară rău sau pentru care s-au simțit responsabili, concluzionând că merită să sufere. Aceste motive i-au ajutat să interpreteze suferința cu care urmau să se confrunte.

Concluzii similare pot fi extrase dintr-un alt studiu care investiga victimele accidentelor menționate ceva mai înainte (Bulman și Wortman, 1977). Toți participanții la studiu și-au pus întrebarea: „De ce mi s-a întâmplat mie?”; majoritatea au găsit și un răspuns la această întrebare. Aceste răspunsuri se deosebeau mult unul de celălalt. Însă câteva victime au ajuns la concluzia clară că meritau să sufere. Aceste cazuri de autoînvinovățire depășeau interpretarea conform căreia accidentul este atribuit unei erori de judecată. Mai degrabă, aceste persoane considerau că nu și-au trăit viața așa cum ar fi trebuit și din acest motiv meritau să fie pedepsite. Cum spunea unul dintre participanți, „Cum își așterni, așa dormi; pur și simplu, cred în treaba asta” (Bulman și Wortman, 1977, p. 360).

Adică, atât răufăcătorii, cât și victimele suferă în timpul și după confruntarea cu evenimentele traumatice, iar ambii vor construi iluzii care să le ofere justificări și înțeles suferinței pe care o trăiesc. Ființele umane se adaptează prin identificarea valorii, iar în unele cazuri, aceste justificări iluzorii par să le fie de folos în îndurarea suferinței.

Eficacitatea

Multe dintre interpretările suferinței implică sentimentul deținerii controlului. Uneori, ființele umane se adaptează acestor condiții de stres, concepând iluzii ale controlului; alteori prin construirea unor iluzii care neagă faptul că ar fi deținut controlul. Există și situații în care ar putea recurge la iluzia că vor deține controlul pe viitor. În orice caz, rezultatul este obținerea unui sentiment de eficacitate și promisiunea deținerii controlului în viitor.

Iluziile controlului sunt modalități foarte comune pentru adaptarea la mai multe tipuri de evenimente critice din viață. Puțin mai înainte, am văzut că uneori oamenii se adaptează la asemenea condiții, învinovățindu-se pentru cele întâmplate. De exemplu, în cercetarea care investiga indivizi paralizați în urma unor accidente, cei care se considerau responsabili pentru ceea ce li s-a întâmplat (fie din cauza neglijenței, fie din cauza unor comportamente inadecvate), erau printre cei care s-au adaptat cel mai bine la noile condiții de viață (Bulman și Wortman, 1977). Aceste tipare de învinovățire le permit oamenilor să creadă că, atâta timp cât nu repetă greșelile din trecut, pe viitor vor reuși să evite alte catastrofe.

Studiile efectuate pe femei diagnosticate cu cancer mamar rafinează și mai mult aceste tendințe. Două treimi dintre femeile incluse într-unul dintre aceste studii considerau că își pot controla vindecarea într-o oarecare măsură, iar mai mult de o treime dintre paciente credeau că pot controla în mare măsură evoluția bolii (Taylor, 1983). Niveluri foarte ridicate privind controlul asupra recurenței cancerului nu sunt justificate din punct de vedere medical, deci acestea pot fi considerate iluzii ale sentimentului de eficacitate.

Există o serie de tehnici specifice prin care aceste femei credeau că pot preveni reapariția cancerului. Unele credeau că o atitudine pozitivă este absolut suficientă. Altele își puneau credința în autohipnoză, imagistică sau meditație. Câteva paciente credeau că mariajul sau alte tipuri de relații inter-personale au cauzat apariția cancerului; pe baza acestei convingeri, încercau să prevină reapariția bolii prin modificarea sau întreruperea acestor relații. Alte paciente și-au pus speranța în modificări drastice ale stilului alimentar, de la eliminarea totală a consumului de carne roșie (în cazul uneia dintre paciente) până la consumarea în cantități mari de sparanghel soté. Nu este de mirare că există o varietate atât de mare de asemenea strategii, mai ales dacă ținem seama de penuria de dovezi medicale privind eficiența reală a oricăreia dintre tehnicile menționate. Totuși, trebuie subliniat faptul că atractivitatea acestor strategii nu constă în eficiența lor *reală*, ci, mai degrabă, în faptul că le oferă pacienților *sentimentul* că dețin controlul asupra însănătoșirii lor. Adaptarea și recuperarea au fost facilitate în cazul în care pacientele credeau că pot face ceva în vederea însănătoșirii lor, chiar dacă la baza a ceea ce făceau nu stăteau dovezi medicale concludente (Taylor, 1983).

Nu toate iluziile exagerează controlul deținut. De fapt, în multe cazuri, oamenii fac față evenimentelor cu care se confruntă prin negarea responsabilității pe care o dețin. Desigur, aceasta este o modalitate foarte populară de a face față vinovăției. Confruntate cu fapte condamnabile, multe persoane susțin că n-au avut încotro sau își imaginează că au fost victimele pasive ale circumstanțelor evenimentului sau atribuie responsabilitatea altor persoane care ar putea fi trase la răspundere (de exemplu, Baumeister, Stillwell și Wotman, 1990; Lifton, 1986; Sichrowsky, 1988). Toate aceste strategii îi ajută pe oameni să evite suferința care ar urma după comiterea unei fapte condamnabile. Negarea controlului elimină responsabilitatea și desființează asocierea cu suferința prezentă și cu cea viitoare. Dacă n-ai avut altă posibilitate, nu poți fi răspunzător pentru ceea ce s-a întâmplat. Prin urmare, nu poți fi pedepsit și nici măcar nu trebuie să te simți vinovat.

Ființele umane neagă că ar fi deținut controlul și în cazurile în care se confruntă cu un eșec. Un rezultat standard al cercetărilor din domeniul psihologiei sociale este acela că oamenii tind să-și asume responsabilitatea pentru succes și să nege responsabilitatea pe care ar putea să o aibă pentru eșec (de exemplu, Bradley, 1978; Cohen, 1964; Feather, 1969; Fitch, 1970; Johnson, Feigenbaum și Weiby, 1964; Langer și Roth, 1975; Medow și Zander, 1965; Streufert și Streufert, 1969; Weiner și colab., 1971; Wortman, Costanzo și Witt, 1973). De exemplu, într-unul dintre studiile binecunoscute, participanții au fost rugați să estimeze nivelul de control pe care l-au deținut în cazuri în care rezultatul era pozitiv, respectiv negativ. Nivelul controlului deținut în realitate de participanți era monitorizat cu mare atenție de către experimenterii. Toți participanții normali (care nu aveau depresie) prezentau o tendință de supraestimare a controlului deținut, în cazurile în care lucrurile aveau un deznodământ fericit – și negau că ar fi deținut controlul, în cazul în care lucrurile au dus la eșec (Alloy și Abramson, 1979).

Tiparul negării responsabilității pentru eșec este una dintre formele pe care le poate lua încercarea de a susține iluzia eficacității, deoarece implică distorsionarea faptelor cu scopul de a ajunge la concluzii plăcute, reconfortante. Deși această strategie pare să nege controlul deținut de persoană, ea menține, în același timp, promisiunea eficacității care va putea fi manifestată în viitor. Dacă ar trebui să îți accepți vinovăția pentru eșec, acest lucru ar implica faptul că eforturile tale viitoare vor duce la eșecuri similare. Dar dacă negi responsabilitatea pentru eșecurile pe care le-ai avut în trecut, nu sunt motive care te-ar îndreptăți să crezi că, pe viitor, vei eșua în condițiile în care succesul sau eșecul depinde de ceea ce faci. Cu alte cuvinte, această strategie se referă la un anumit eșec și neagă posibilitatea incompetenței personale. Acest lucru îi permite persoanei să mențină convingerea că este capabilă, iar această credință îi oferă posibilitatea să fie optimistă față de succese viitoare. Eșecul este deconstruit, în sensul în care posibilele semnificații și implicații negative

sunt îndepărtate, iar sentimentul mai general de eficacitate al persoanei rămâne intact.

Înainte de a încheia prezentarea categoriei eficacității, merită să reiterăm faptul că, în sine, comprehensiunea poate fi considerată și ea o formă secundară de control (Rothbaum, Weisz și Snyder, 1982). Este foarte reconfortant să simțim că trăim într-o lume rațională, predictibilă; în același timp, convingerea că lumea este un loc impredictibil poate induce senzația de amenințare. Acest lucru ne poate ajuta să explicăm de ce oamenii încearcă să găsească un sens pentru nenorocirile care li se întâmplă. Găsirea unui sens, a unei semnificații, ne ajută să integrăm evenimentul într-o modalitate mai cuprinzătoare, prin care putem să percepem lumea ca pe un loc în care evenimentele au sens (Janoff-Bulman, 1989).

Cu alte cuvinte, ființele umane concep o serie de prezumții despre lume, prin care încearcă să vadă viața într-un mod mai predictibil. Astfel, persoana se poate angaja în exercitarea controlului primar și secundar – adică, în schimbarea lumii și a propriei persoane. Traumele infirmă aceste prezumții, ceea ce duce la percepția vulnerabilității la evenimente critice: „Lumea nu mai este așa cum ar trebui să fie” (Janoff-Bulman, 1985, p. 18), ceea ce poate duce la un sentiment profund de neajutorare. Însă, prin găsirea unui sens, persoana poate din nou să conceapă lumea ca pe un loc în care evenimentele cu care se confruntă au un sens, ceea ce subsumează și convingerea că se poate descurca în condițiile existente.

Pe baza dovezilor existente, unul dintre cele mai renumite grupuri de cercetare a ajuns la următoarea concluzie: controlul interpretativ are beneficii intrinsece (Rothbaum, Weisz și Snyder, 1982, p. 26). Cu alte cuvinte, înțelegerea lumii reprezintă mai mult decât o metodă prin care se poate obține ceva: este un scop în sine, dezirabil pentru ceea ce reprezintă. Desigur, este preferabil să credem că lumea este un loc primitiv, unde vrem să fim tratați cum se cuvine. Dar chiar și în cazul în care lumea nu este exact așa cum ne-o dorim, continuăm să avem nevoia să simțim că este un loc care poate fi cel puțin înțeles și predictibil. Istoria vastă a superstițiilor și a credințelor religioase primitive pare să susțină abordarea conform căreia oamenii doresc să creadă că înțeleg lumea, chiar dacă teoriile lor sunt cam șubrede și greșite. Chiar dacă nu poți schimba nimic, este, totuși, preferabil să crezi că măcar înțelegi ceea ce se întâmplă.

De exemplu, cei care au pierdut recent pe cineva drag au nevoie de o cale prin care pot înțelege ceea ce li s-a întâmplat, ca să se convingă că asemenea pierderi nu vor mai avea loc. Dacă lumea are sens și poate fi înțeleasă, pericolul este mai mic decât în cazul în care lucrurile se întâmplă aleator, iar nenorocirile sunt arbitrare. Cercetătorii au observat că distresul cel mai intens este produs de moartea subită a unei persoane dragi. Membrii

familiei vor întâmpina dificultăți în înțelegerea sensului evenimentului, iar recuperarea este extrem de anevoioasă (Parkes și Weiss, 1983).

Pe scurt, este evident că ființele umane se adaptează la evenimentele critice de viață prin construirea iluziilor de eficacitate. Aspectul comun pare să fie tendința omului de a încerca să se convingă că, pe viitor, sunt șanse foarte mari să se întâmple evenimente pozitive. Dacă nu reușesc să creeze asemenea iluzii de eficacitate, adaptarea și recuperarea lor este adesea împiedicată. Ca urmare, oamenii neagă responsabilitatea pentru o serie de eșecuri și fapte condamnabile, reușind astfel să înlăture implicațiile nedorite pe viitor. Ființele umane tind să se învinovățească pentru evenimente din trecut care ar fi putut sta la baza victimizării. În cele din urmă, simpla senzație că înțeleg ce s-a întâmplat cu ei oferă impresia de control, chiar și în cazurile în care nu se poate schimba nimic. Persoana se poate adapta și poate accepta cu mai mare ușurință situația, dacă reușește să îi confere sens. Din acest motiv, în general, eficacitatea pare să fie o nevoie importantă, ea fiind stimulată de suferință și de nenorociri.

Valoarea propriei persoane

Nu există prea multe dubii legate de faptul că victimizarea are un impact negativ asupra valorii propriei persoane (de exemplu, Janoff-Bulman, 1989). Alte forme de suferință, cum ar fi eșecul personal, pot, de asemenea, amenința valoarea propriei persoane (de exemplu, Newman, 1988). Din acest motiv, de multe ori adaptarea poate implica reconsolidarea valorii propriei persoane. Cu alte cuvinte, procesul prin care persoana încearcă să se convingă că deține o serie de însușiri pozitive, dezirabile, devine o parte importantă în recuperarea după traumă și după un eșec.

Una dintre modalitățile cele mai eficiente de adaptare la situații critice de viață este creșterea valorii propriei persoane prin angajarea în comparații devalorizante (Wills, 1981). Acest proces a fost investigat minuțios în studii asupra pacienților diagnosticați cu cancer (vezi Taylor, 1983). S-a constatat că aproape toate pacientele cu cancer mamar s-au angajat în strategii specifice, în care se convingeau că se adaptează mai bine decât celelalte paciente. În cele mai multe cazuri, acest lucru a fost realizat prin alegerea atentă a unei persoane cu starea căreia se efectua comparația. Aceste paciente identificau câte o persoană care se afla într-o stare mult mai precară decât a lor, considerând că ele se află într-o poziție avantajată.

Cancerul mamar are mai multe stadii de severitate. Cercetătorii au observat că pacientele se comparau în mod sistematic cu persoane a căror sănătate era mai precară (pentru un sumar al rezultatelor, vezi Taylor, 1983). Femeile cărora li s-a îndepărtat un nodul se comparau cu pacientele care au

suferit mastectomie totală. Pacientele mai în vârstă se comparau cu cele mai tinere. Așa cum menționa una dintre pacientele mai în vârstă: „De cine îmi pare cel mai rău sunt fetele astea tinere. Să ți se taie sânul în tinerețe cred că trebuie să fie cumplit. Eu am 73 de ani; la ce îmi mai trebuie mie sân?” (Taylor, 1983, p. 1166). Pacientele căsătorite se comparau cu cele care nu aveau pe nimeni; cele care se aflau într-o stare foarte gravă, cu cele care erau în stare terminală sau aveau dureri foarte mari. Aceste date se potrivesc cu tiparul general (sugerat de Wills, 1981), conform căruia, în situații amenințătoare sau care induc distress, ființele umane se angajează în comparații prin care se pot percepe într-o lumină mai pozitivă, reușind astfel să-și îmbunătățească stima de sine.

Rezultatele de laborator arată și ele că, în momentul în care valoarea propriei persoane este lezată, ființele umane se angajează în procese de reconsolidare a acesteia. Într-un studiu, participanților li s-au dat așa-zise evaluări profesionale, bazate pe răspunsurile lor la un test de personalitate. În realitate, aceste evaluări erau absolut aleatorii. Mai târziu, participanții au fost rugați să își evalueze propria persoană, în același timp fiind informați că datele urmau să fie tratate confidențial. Persoanele care au primit evaluări nefavorabile s-au evaluat în mod paradoxal într-o lumină mult mai favorabilă decât cele care au fost de-a dreptul flatate de evaluările inițiale. Aceste rezultate reflectă faptul că ființele umane reacționează la amenințarea stimei de sine prin exagerarea calităților pe care le dețin, reducând astfel impactul negativ al amenințării (Greengerg și Pyszczyński, 1985). Aceste reacții au apărut doar în cazul în care participanții au primit evaluările inițiale. Se pare că amenințarea cea mai mare pentru stima de sine este situația în care și alții cunosc anumite lucruri care nu flatează persoana în cauză (vezi, de asemenea, Baumeister și Jones, 1978). Valoarea propriei persoane nu se rezumă la evaluarea propriei persoane; ea depinde în mare măsură de modul în care ești perceput de ceilalți sau cel puțin crezi că ești perceput de ceilalți (Shrauger și Schoeneman, 1979).

Un tipar la fel de paradoxal a reieșit în urma unui alt studiu (McFarlin și Blascovich, 1981), în care participanții trebuiau să dea un test după care au primit rezultatele de „admis” sau „respins” distribuite absolut aleator. În etapa următoare a experimentului, participanții au fost evaluați privind încrederea pe care o au față de performanțele lor la un viitor test. Cei cu niveluri ridicate de stimă de sine au exprimat o încredere mai mare după eșec decât după succes, ceea ce pare o reacție destul de irațională. Explicația pare să implice din nou exagerarea percepțiilor pozitive. Perceperea propriei persoane ca fiind mult mai competentă și mai capabilă reprezintă o reacție umană tipică în cazurile în care stima de sine este amenințată direct printr-o evaluare negativă.

Tema comună în aceste tipare o reprezintă posibilitatea persoanelor de a menține o stimă de sine pozitivă, în ciuda unui eșec sau a unei traume recente. Una dintre strategii constă în identificarea unor factori externi care ar putea fi cauza eșecului, pentru a nu pune sinele într-o lumină nefavorabilă (de exemplu, Baumeister și Tice, 1985). Dacă acest lucru nu se poate realiza, persoana poate accentua anumite trăsături pozitive ale sinelui care nu sunt afectate de eșec, tipar denumit „îmbunătățirea stimei de sine prin compensare” (Baumeister și Jones, 1978; Greenberg și Pyszczynski, 1985). Dacă pici la un examen de matematică, de exemplu, poți să îți menții stima de sine pozitivă prin accentuarea abilităților pe care le ai în sport sau în muzică, în ajutorarea celorlalți sau în compunerea poeziilor. De obicei, răspunsul la pierderea sensului este reprezentat de utilizarea și exagerarea resurselor pozitive de sens care nu au fost afectate.

În general, ca să reușească să mențină un nivel ridicat de stimă de sine, oamenii adoptă o varietate largă de comportamente (de exemplu, Greewald, 1980). Dovezile arată că o serie de forme de suferință implică amenințări sau prejudicii aduse acestei forme exagerate de stimă de sine pozitivă. Astfel, ființele umane tind să răspundă și să facă față acestor situații nefericite, prin încercarea de a menține stima de sine la parametri pozitivi. Pe scurt, suferința pare să stimuleze nevoia de a consolida valoarea propriei persoane, la fel cum stimulează și alte nevoi de sens.

Suferim întotdeauna de pe urma pierderii sensului?

Până acum, în acest capitol, am arătat că foarte multe forme de suferință implică pierderea sensului. În mod firesc, ne-am putea întreba cât de strânsă este legătura dintre pierderea sensului și suferință. Putem spune că pierderea sensului duce *în general* la suferință? Ca să putem răspunde la această întrebare, va trebui să investigăm consecințele pierderii, ale distrugerii sau ale infirmării structurilor ample și stabile de sens ale oamenilor. Această întrebare complexă poate fi împărțită în două întrebări mai concrete. Prima: ce se întâmplă în cazul în care anumite evenimente sau condiții împiedică accesul persoanei la sensuri largi, actuale? A doua: ce se întâmplă când acțiunile persoanei contrazic definițiile cuprinzătoare ale sinelui (sau convingerea persoanei despre modul în care lumea ar trebui să funcționeze)?

Prima întrebare se referă la evenimentele externe care afectează sau subminează structurile de sens ale persoanei. Am observat deja că multe dintre aceste deznodăminte, cum ar fi pierderile majore, victimizarea sau boala duc la nefericire și la suferință. Aceste evenimente sunt neplăcute *per se*, deci, nu ar fi prudent să tragem concluzia că toate formele de pierdere a sensului induc suferință. Dovezile par să ateste că o parte substanțială a

suferinței provine din subminarea sistemelor de sens și a prezumțiilor stabile (cu alte cuvinte, pierderea sensului pare să contribuie în mare măsură la agravarea suferinței). Dar este posibilă și varianta în care întreaga suferință să provină din evenimentul critic în sine și nu din pierderea sensului.

Situația cea mai convingătoare ar fi cea în care evenimente externe *dezirabile* ar înlătura sau ar distruge sensurile. Asemenea cazuri implică evenimente neașteptate, ceva la care persoana nici măcar nu s-ar fi gândit vreodată, deoarece schimbările voite sunt de obicei continue și conțin multe dintre sensurile pe care le folosește persoana. De exemplu, o promovare majoră la locul de muncă ar putea altera sistemul de semnificații al persoanei (ar îndepărta-o de cercul de prieteni sau colegi), dar probabil comportă o continuitate substanțială în sensul scopurilor profesionale ale persoanei. În multe cazuri, promovarea profesională nu este cel mai potrivit exemplu de pierdere a sensului.

Una dintre sursele cele mai potrivite de informații o reprezintă persoanele care sunt nevoite să își părăsească locuințele din mahalale, ghetouri sau alte locuri mai neplăcute și să se mute în locuințe noi, mai atrăgătoare. În aceste cazuri, există o serie de ambiguități, deoarece autoritățile, guvernul și cercetătorii ar putea considera că un nou domiciliu nu înseamnă neapărat o îmbunătățire pentru persoana în cauză. În ciuda acestei avertizări, există o serie de studii care au investigat efectul acestor schimbări de domiciliu, cum ar fi proiectele de evacuare a mahalalelor din Boston, Massachusetts (Fried, 1963) și Lagos, Nigeria (Marris, 1974). În urma analizei literaturii de specialitate (Marris, 1974), s-a ajuns la concluzia că majoritatea persoanelor consideră că aceste schimbări de domiciliu sunt dureroase și neplăcute, chiar dacă persoanele implicate apreciază avantajele noilor locuințe. Pierderea căminului cu care s-au obișnuit pare să le inducă oamenilor suferințe similare celor legate de pierderi majore.

Dovezi similare (poate mai puțin concludente) provin din studii care investighează persoane care divorțează. În multe cazuri, relația dintre soți este destul de proastă; din acest motiv, tranziția la statutul de persoană singură ar trebui să ducă la îmbunătățirea stării de bine. De multe ori, persoana își dă seama că asta se și întâmplă. Cu toate acestea, cei implicați în procesul divorțului resimt durere, stres și tristețe (de exemplu, Price și McKenry, 1988, p. 43). De fapt, unul dintre rezultatele cele mai surprinzătoare ale acestor studii a fost acela că și evadarea dintr-o relație negativă, neplăcută poate induce suferință emoțională. Aceste dovezi ar putea fi neconcludente, deoarece există multe ambiguități în majoritatea divorțurilor, iar regretele s-ar putea referi la aspectele pozitive. Totuși, chiar dacă persoana își dă seama că divorțul în ansamblu implică îmbunătățiri în viața personală, acesta induce și o cantitate considerabilă de regret și de stres în urma pierderii sensului.

Studiile efectuate în domeniul divorțului au produs și alte informații relevante. Unul dintre predictorii cei mai valizi ai nivelului de suferință și distres resimțite în urma separării romantice este durata relației (de exemplu, Price și McKenry, 1988; de asemenea, Simpson, 1987). Cu cât cuplul petrece mai mult timp împreună, cu atât stresul resimțit va fi mai intens. Explicația cea mai plauzibilă este că relațiile care durează mai mult conțin mai multe experiențe pozitive și negative decât relațiile de durată scurtă: adică suma totală a sensului acumulat este mai mare. Aceste rezultate confirmă teoria conform căreia pierderea sensului duce la suferință. Cu cât relația este mai lungă, cu atât sensul este mai complex și suferința este mai mare în cazul în care se rup legăturile de sens².

Rezultate similare au fost obținute din studii care investighează calitatea maritală și suferința. Un studiu binecunoscut nu a dus la rezultatele așteptate de experimenterii, a căror ipoteză principală era că, în caz de pierdere, mariajele cele mai fericite duc la suferințele cele mai intense. În mod paradoxal, rezultatele au dovedit că recuperarea a fost cea mai dificilă în căsniciile în care conflictele erau foarte dese. În primele săptămâni, aceste văduve (care au avut căsnicii foarte conflictuale) păreau să se adapteze la pierderea soțului mai bine decât văduvele care au avut căsnicii fericite. Pe termen lung însă, văduvele din primul grup s-au adaptat mai ineficient. Doar în câteva dintre cazuri se putea vorbi despre căsnicii în totalitate dezastruoase. Chiar și în aceste cazuri, suferința exista, chiar dacă ea nu era foarte intensă și a durat mai puțin decât la văduvele care au trăit în căsnicii fericite sau ambivalente (Parkes și Weiss, 1983, pp. 127-128). Din nou, și în acest caz, pierderea sensului și nu pierderea fericirii este aspectul care induce stresul.

Alte dovezi sunt oferite de studii care investighează răspunsurile la un succes care depășește așteptările persoanei sau percepția propriei persoane. Am putea crede că oamenii sunt pur și simplu fericiți că obțin ceva ce le depășește așteptările. Dar acest lucru nu se întâmplă întotdeauna. Uneori, oamenii resimt disconfort în urma unui succes major, neașteptat. Cei care au niveluri scăzute de stimă de sine tind să evite sarcini care ar putea duce la un succes extraordinar (Baumeister și Tice, 1985). Un posibil motiv ar fi că aceste persoane se tem că, dacă ar mai încerca o dată și ar eșua, ar pierde încrederea celorlalți, obținută cu ocazia primului succes, ceea ce ar induce convingerea că prima reușită a fost doar noroc chior. La fel, oamenii tind să evite contactul cu persoanele care le percep într-o lumină mai pozitivă decât se percep ei înșiși (Swann, 1987). Cei cu niveluri foarte ridicate de anxietate de exemplu, ar putea evita chiar și situațiile de succes în, general, cu scopul de a reduce șansa ca ceilalți să se aștepte la prea multe din partea lor (Baumgardner și Brownlee, 1987). În general, multe persoane fac depresie, nevroze sau manifestă comportamente dezadaptative, ori autodistructive sau alte semne de distres ca răspuns la un succes deosebit (Berglas, 1986).

Așa cum am văzut mai înainte, s-a adunat o cantitate substanțială de dovezi care se referă la prima problemă. Răspunsul pare să fie că pierderea sensului poate induce suferință, chiar și în cazurile în care pierderea este cauzată de rezultate pozitive, dezirabile.

A doua problemă se referă la cazurile în care faptele persoanei contravin convingerilor, atitudinilor, sistemelor de valoare sau altor sisteme de sensuri și semnificații ale persoanei. Cercetările de laborator în domeniul disonanței cognitive au investigat această problemă. Se pare că asemenea inconsecvențe deconstruiesc sistemele de sensuri și semnificații ample ale persoanei, deoarece ar putea fi supuse unor schimbări. O cantitate imensă de date arată că, în cazurile în care acțiunile ființelor umane contravin propriilor atitudini, aceste convingeri și atitudini devin vulnerabile în fața schimbării (vezi Cooper și Fazio, 1984). Însă putem considera că aceste situații sunt neapărat adverse? Cum sugerează și termenul în sine, incongruența ar putea fi resimțită ca fiind adversă și neplăcută; dar asta ar putea fi doar prejudecata cercetătorului.

Unele cercetări au investigat explicit această problemă, adică dacă incongruența dintre atitudini și fapte este neplăcută. Un studiu remarcabil (Zanna, Higgins și Taves, 1976) a abordat direct această problemă. Participanții la studiu au primit tablete placebo, dar li s-a spus că ingerarea pastilelor va induce diverse efecte secundare. Adică, unora dintre participanți li s-a sugerat că s-ar putea aștepta la stări plăcute de activare, iar celorlalți că ar putea resimți stări neplăcute. În continuare, toți participanții au fost rugați să scrie câte un eseu susținând o poziție contrară atitudinilor lor personale. Cercetătorii doreau să inducă niveluri de activare ridicate, îndemnându-i pe participanți să-și contrazică propriile opinii – însă aceștia urmau să dea vina pe tablete pentru nivelurile ridicate de activare. Ipoteza s-a confirmat doar în cazul celor care au primit tableta care ar fi indus stări negative de activare. Cei care se așteptau ca tableta să le inducă stări pozitive nu au putut fi păcăliți. Aceștia știau că ceea ce resimt nu se datorează tabletei, deoarece urmau să resimtă stări pozitive. După terminarea eseului însă, se simțeau rău. Implicația acestor cercetări este că disonanța cognitivă este o stare *neplăcută* de activare.

Ar fi prematur să generalizăm și să susținem că toate tipurile de pierdere a sensului sunt resimțite ca stări neplăcute sau că toate pierderile de sensuri dezirabile (sau neutre) induc suferință. Totuși, dovezile existente se îndreaptă în această direcție. Cel puțin pare evident că, de cele mai multe ori, pierderea sensului generează suferință, distress sau alte emoții negative.

Rezumat și sinteză: Structura suferinței și a adaptării

Nefericirea este legată într-o oarecare măsură de pierderea sensului. Acest lucru apare din mai multe motive. Evenimentele pot duce la sensuri indezirabile de care persoana ar putea încerca să scape sau la evenimente care contrazic sau infirmă percepțiile noastre despre propria persoană sau despre lume, pierzându-și astfel viabilitatea. Rezultatul este apariția unui vid de sens: lipsa unor sensuri dezirabile și inabilitatea persoanei de a se înțelege pe sine și lumea într-un mod satisfăcător.

O mare parte a suferinței umane este cauzată direct de această pierdere de sens. Chiar și durerea fizică – o stare neplăcută indiferent de semnificația atribuită – devine din ce în ce mai neplăcută, pe măsură ce se instalează vidul de sens. De multe ori, cei care suferă de dureri cronice își percep suferința fizică ca pe o ghicitoare sau o enigmă. Asemenea persoane devin foarte preocupate de găsirea unei explicații pentru ceea ce li se întâmplă.

Unele forme de suferință apar când evenimentele cu care se confruntă persoana au sensuri pe care nu le poate accepta. Un exemplu potrivit este eșecul suferit în urma realizării unei sarcini importante, ceea ce ar putea însemna că persoana este incompetentă sau nepotrivită. În asemenea cazuri, primul pas în adaptare constă în respingerea tuturor acestor implicații îngrijorătoare – aceasta fiind însoțită uneori de evitarea oricărei forme de gândire care implică sensuri mai complexe. Persoana trece la un nivel mental inferior, deconstruit, stare în care conștiința se rezumă la aspectele prezentului. În acest fel, se poate împiedica activarea stărilor afective, senzațiile și mișcările persoanei iau locul experiențelor și al acțiunilor care au sens și semnificație și așa mai departe. Această stare este de cele mai multe ori resimțită ca fiind nesatisfăcătoare, chiar plictisitoare; din acest motiv, nu este o soluție potrivită pentru rezolvarea problemei suferinței. Însă ea *este* o soluție eficientă pe termen scurt. Amorțeala este mai plăcută decât durerea.

Adaptarea completă necesită identificarea unor sensuri noi. Vidul de sens trebuie umplut cu sensuri noi. Persoana trebuie să restabilească sisteme ample, acceptabile și dezirabile, prin care poate interpreta informațiile despre sine și despre lume. Sistemele vechi ar putea fi deteriorate de confruntarea cu evenimentul traumatic – din acest motiv, ele trebuie reconstruite sau înlocuite cu sisteme noi. Recuperarea completă după un eveniment traumatic presupune să lași ceea ce s-a întâmplat în urma ta și să te întorci la un nivel care îți permite o funcționare eficientă, chiar și resimțirea fericirii. După cum am arătat în capitolul anterior, ca să fim fericiți, de multe ori trebuie să avem iluzii. Ca să îți revii după o traumă sau după o situație critică de viață și să fii și fericit trebuie să te convingi din nou că lumea este un loc plăcut, iar tu ești o persoană bună și competentă.

Restabilirea unui context semnificativ pentru viață necesită uneori identificarea unor surse prin care persoana se poate percepe pozitiv și poate să aibă încredere în ea însăși, precum și o modalitate prin care va putea avea încredere în lume și viață. Evident, piedica cea mai mare o reprezintă implicațiile reale ale traumei. Din acest motiv, de multe ori, adaptarea necesită găsirea unei modalități noi prin care se poate înțelege suferința și tragedia – o reconciliere a evenimentului cu prezumțiile pozitive despre sine și lume. În multe cazuri, cheia adaptării este găsirea unui sens pentru motivele confruntării cu evenimentul traumatic. Multe persoane încep acest proces prin negarea evenimentului, adică nu le vine să creadă că evenimentul a avut loc sau refuză să îi accepte implicațiile. De multe ori negarea nu este o soluție satisfăcătoare sau este chiar dezadaptativă pe termen lung. Nu poți bloca pe veci ceea ce ți se întâmplă, mai ales dacă ne gândim că lucrurile mărunte în viață ne aduc mai tot timpul aminte de evenimentul pe care încercăm să-l uităm.

În consecință, în adaptare, persoana trebuie să încadreze trauma într-un context care îi poate conferi un sens acceptabil și poate înlătura implicațiile neplăcute și îngrijorătoare. De obicei, astfel de sensuri vor reduce sau vor minimaliza probabilitatea întâmplării unor evenimente similare în viitor. Cu ajutorul lor, persoana va reuși să-și explice de ce evenimentul nu sugerează că ar fi nedemnă sau nemeritorie, oferindu-i posibilitatea de a avea o atitudine pozitivă față de evenimentele viitoare.

Căutarea sensului pare să urmeze conturul nevoilor umane de sens. Suferința îi determină pe oameni să caute scopuri și motive supreme care să explice suferințele lor, sau să construiască iluzii de valoare și de justificare, ori să găsească modalități prin care pot restabili sentimentul de eficacitate pe viitor, sau să-și reclădească stima de sine. Uneori, adaptarea poate implica mai multe dintre aceste nevoi.

Dacă situația critică poate fi rezolvată într-un mod care satisface nevoile de sens, atunci procesul adaptării va fi unul de succes, iar distresul și depresia vor dispărea din viața persoanei. Una dintre funcțiile importante ale ideologiilor este să arate calea pe care oamenii trebuie să o urmeze de la o anumită tragedie către o modalitate nouă, dezirabilă, prin care pot percepe lumea. Ideologiile stabilesc legătura între particular și general. Ca urmare, oamenii preferă ideologiile care îi ajută să confere sens suferinței într-un fel prin care se restabilesc sistemele de sensuri pozitive, iar oamenii își pot continua viața.

În cazurile în care oamenii trec de la evenimente particulare la niveluri ample de sens, ei tind să elaboreze sensuri favorabile, plăcute și fericite (Vallacher și Wegner, 1985). Foarte rar construiesc sensuri nefericite, cum ar fi perceperea propriilor acțiuni ca o cauză a distrugerii vieții lor sau a faptului că ar fi contribuit la declinul civilizației occidentale, la terminarea vieții

pe pământ. În schimb, oamenii tind să construiască contexte și consecințe pozitive pentru faptele lor.

Nu toată lumea își revine complet în urma unei confruntări traumatice (Silver și Wortman, 1980). O mare parte a persoanelor traumatizate continuă să sufere, nereușind să atingă capacitatea maximă de a se bucura, se confruntă cu amintiri stresante și ruminează asupra suferințelor din trecut. Factorul central în rezolvarea acestor probleme pare să fie găsirea sensului. Cei care reușesc să îi atribuie un sens evenimentului traumatic vor fi mult mai puțin deranjați de problemele asociate evenimentului cu care se confruntă (de exemplu, Silver și colab., 1983; Taylor, 1983).

Procesul nefericirii poate fi analizat în trei etape. Prima etapă se referă la o tragedie, care poate fi cauzată fie de acțiunile poprii ale persoanei, fie de condiții externe, incontrolabile. În ambele cazuri, unul dintre aspectele centrale ale suferinței constă în faptul că aceasta contrazice modalitatea de bază prin care persoana își interpretează sinele și viața. Implicațiile evenimentului transcend evenimentul în sine, chiar și numai din cauza falsei permanente (dar de cele mai multe ori, din pricina semnificațiilor și a atribuirilor îngrijorătoare). Dacă s-a întâmplat o dată, s-ar putea repeta și în viitor. Pe de altă parte, evenimentul pare să sugereze că ești un ratat, nu ești bun de nimic, meriți să suferi sau că destinul tău este să o dai în bară. Nenorocirile sunt dificile prin definiție, dar suferința escaladează când oamenii încep să creadă că acesta este doar începutul unei serii de nenorociri. Aceste implicații accentuează intensitatea emoțiilor negative, pe care ființele umane le resimt atunci când lucrurile încep să se înrăutățească.

A doua etapă este cea de evadare. Aceasta este caracterizată de absența sau de evitarea explicită a gândirii cu sens. De multe ori, această stare de amorțeală mentală are rolul de a proteja sinele. Evitând să se gândească la implicațiile neplăcute ale traumei, persoana evită gândirea în ansamblu la niveluri superioare de sens. Sensurile duc la activarea emoțiilor, iar acestea sunt neplăcute; astfel, cel care suferă evită să se folosească de sens. O stare goală, lipsită de emoții poate fi considerată o îmbunătățire, dacă o comparăm cu o stare emoțională plină de emoții neplăcute. Negarea evenimentului și a implicațiilor sale este o amânare binevenită. Minte se concentrează pe detalii, pe prezent, pe rezolvarea problemelor proximale.

A treia etapă este cea de reintegrare (sau de reconstrucție). Vidul de sens trebuie umplut; adică persoana trebuie să găsească o modalitate prin care poate gândi și simți din nou în termeni de sens și semnificație. Iluziile care au stat la baza fericirii trebuie restabilite sau înlocuite. Trauma în sine trebuie reconciliată cu noile prezumții pozitive ale persoanei despre sine și despre lume, în general. Trauma trebuie încadrată într-un context care îi permite persoanei să-și aducă aminte de eveniment, fără să simtă că aceasta

i-ar submina stima de sine, sentimentul de eficacitate, sistemul de valori și scopurile în viață. Când această etapă este îndeplinită, suferința ia sfârșit.

Notă

1. Este important să reținem că cercetătorii s-au ocupat de cele mai multe ori de modul în care oamenii interpretează evenimentele în general. Ar putea exista o serie de explicații care să fie inutile din punctul de vedere al adaptării. Însă aceste aspecte nu reies din rezultatele obținute, fiindcă nimeni nu le susține. Totuși, printre explicațiile pe care le folosesc în realitate ființele umane, dovezile de care dispunem în prezent arată că orice explicație este mai bună decât lipsa oricărei explicații. Acest lucru nu înseamnă că toate explicațiile ar fi la fel de potrivite, ci că explicațiile care *sunt folosite* par să aibă același efect.
2. O altă explicație ar fi că durata mai lungă este un indicator al calității mai bune a unei relații maritale. Din acest motiv, și stresul resimțit este mai intens. Dovezile noastre, însă, nu susțin această ipoteză. Nu ar fi prudent să credem că o relație de lungă durată ar fi calitativ mai bună, mai ales dacă se finalizează cu un divorț. Am putea aduce o serie de contra-argumente care ar fi la fel de plauzibile, cum ar fi de exemplu: cu cât cuplul a petrecut mai mult timp împreună, cu atât a avut mai mult timp la dispoziție să se jignească, să se enerveze reciproc, ceea ce a putut să contribuie la agravarea relației dintre parteneri.

Sensuri ale morții

Iacov Livșiț a fost unul dintre vechii bolșevici care au slujit cu credință cauza comunistă în Revoluția Rusă. Câțiva ani mai târziu, devotamentul său a fost răsplătit printr-o promovare în funcția de comisar șef al căilor ferate, responsabil cu mersul trenurilor într-o regiune întinsă. O vreme, l-a susținut pe Troțki, dar, după ce acesta a fost expulzat, Livșiț și-a schimbat poziția, fiind ulterior considerat de Partid un om de bază.

Ceva mai târziu, la o distanță destul de mare de protagonistul nostru, au avut loc o serie de evenimente. Stalin a decis să își elimine toți dușmanii din țară. Pentru a duce la bun sfârșit acest plan, el a conceput o serie de scenarii prin care putea să-i incrimineze. Mare parte a acestor scenarii includea determinarea oamenilor să mărturisească comiterea unor crime, confesiuni obținute prin tortură și promisiuni (aceste promisiuni se refereau fie la posibilitatea obținerii unei sentințe mai puțin severe, fie la șantajul emoțional în care li se spunea că astfel puteau servi cauzele partidului). Peste tot în țară au fost „descoperite” grupuri conspirative. Această procedură s-a dovedit a fi extrem de eficientă în atribuirea vinovăției și în zonele în care sistemul comunist nu era deloc popular sau în care avea o susținere foarte redusă.

Din păcate, s-a constatat că sistemul căilor ferate nu funcționa tocmai eficient. Astfel, Stalin a decis că una dintre persoanele care trebuiau să fie învinovățite de eșecul mersului trenurilor era cea pe care tocmai el o numise în poziția de conducere. Ca urmare, s-a „descoperit” o conspirație, iar acuzațiile susțineau teoria absurdă conform căreia tovarășii din cadrul căilor ferate ar fi decis să distrugă revoluția și să reintroducă capitalismul prin sabotarea ocazională a mersului trenurilor. În consecință, Livșiț, care deținea o funcție de conducere, a fost acuzat și arestat.

Ceea ce a urmat a fost de neînțeles pentru Livșiț. Nu reprezenta o amenințare pentru nimeni, nu sabotase niciodată sistemul, nu dorea să submineze revoluția pe care o slujise toată viața și așa mai departe. Cu toate acestea, a fost arestat și forțat (probabil prin tortură) să mărturisească (probabil prin promisiunea unei sentințe mai blânde). Pe drumul spre execuție, ultimele cuvinte ale lui Livșiț exprimau o contrariere totală „De ce?”

Povestea acestui om (din Conquest, 1990) conține foarte multe sensuri ale morții. I s-a spus că moartea lui era necesară partidului, iar prin mărturisirea unor crime pe care nu le-a comis putea servi cauza comunistă. Însă, de vreme ce probabil că i s-a spus că prin confesiune va putea să-și salveze viața, execuția sa devenea un act de trădare din partea partidului. Moartea sa a fost premeditată, execuția având loc într-un moment stabilit de alți oameni, ca urmare a unor sensuri și semnificații la care mulți alții au lucrat timp de mai multe luni. Însă, deși moartea lui Livșiț era premeditată, ea era în același timp și accidentală, deoarece nu se potrivea cu acțiunile sale – probabil că nu ar fi putut face nimic ca să prevină execuția sa.

Acest capitol va investiga sensurile morții. Moartea este etapa finală a vieții – astfel, moartea are o legătură importantă cu sensurile vieții. Însă, în multe cazuri, această legătură este ciudată sau chiar arbitrară. Chiar mai mult, probabil că ființele umane sunt singurele vietăți de pe planetă care își dau seama că sunt muritoare. Oamenii știu ce este moartea și sunt dispuși să îi atribuie mai multe sensuri, poate tocmai ca să ascundă sensul cel mai simplu și mai evident al morții.

Desigur, problema morții este fundamentală și profundă. Realitatea morții este la fel de universală ca reticența umană de a o accepta așa cum este ea. Cu toate acestea, ideile despre moarte prezintă variații foarte mari. Problema morții a fost rezolvată în mai multe feluri, atribuindu-i-se foarte multe sensuri diferite.

Deși moartea a fost mereu percepută ca reprezentând o problemă, natura acesteia a fost diferită. Există o serie de motive care ne îndreptățesc să credem că această temă continuă să fie acută și tulburătoare și în societatea modernă occidentală. Philippe Ariès (1981) a trecut în revistă atitudinile față de moarte care au dominat civilizația vestică în ultimele două milenii. El a ajuns la concluzia că era modernă accentuează neobișnuit de mult „moartea invizibilă”, cea care este atât de înfricoșătoare, încât evităm să ne confruntăm cu ea, o ținem bine ascunsă și nu vorbim despre ea, fiind într-un contrast puternic cu atitudinea majorității strămoșilor noștri față de moarte. Așa cum vom vedea puțin mai încolo, există o serie de motive extrem de serioase și de dificil de analizat, pentru care problema morții este atât de acută în momentul de față.

Aspectul social al morții

Moartea rupe ordinea socială și creează probleme întregii societăți. Fiecare membru al societății are un loc desemnat și o serie de roluri și funcții pe care trebuie să le îndeplinească. Când o persoană moare, locul și rolurile sale trebuie redesemnate, iar funcțiile sale vor trebui preluate de alții. Pe scurt, moartea unei persoane creează un gol în societate care trebuie umplut. Problema socială a morții este evidentă mai ales în cazul morții unui conducător. Însă și la niveluri ierarhice inferioare se întâmplă același lucru, dar la o scară mai redusă. Tot ceea ce a făcut această persoană pentru alții va trebui preluat de altcineva.

Societatea modernă adoptă din ce în ce mai des soluția de a retrage oamenii din roluri importante înainte de moarte. De exemplu, tranziția în rolurile profesionale este netezită prin pensionare; nu se așteaptă până în momentul în care angajatul ar muri la locul de muncă. Pe măsură ce se apropie pensionarea unei persoane, se poate începe recrutarea sau antrenarea cuiva care să o poată înlocui, iar organizația poate planifica din timp tranziția.

Astfel, aspectul cel mai important în problema socială a morții constă în înlocuirea celui care trece în neființă. Un al doilea aspect, mai larg din acest punct de vedere, se referă la faptul că moartea evidențiază fragilitatea relațiilor sociale (Kearl, 1989). Oamenilor le place să creadă că lumea lor este stabilă, previzibilă și controlabilă, iar societatea este organizată în așa fel încât să susțină această convingere. Însă moartea subminează această iluzie. Fiecare moarte îi impune societății să se modifice și să se adapteze. În acest proces, devine evident cât de puțină stabilitate ne poate garanta societatea. La fel, oamenii au nevoie să aparțină unuia celuilalt, iar societatea facilitează acest proces – însă moartea blochează această nevoie. Prin prisma morții se vede cât de temporare și de fragile sunt, de fapt, relațiile umane. Dacă societatea este fragilă sau schimbătoare în alte moduri, moartea este un memento tragic al acestei probleme generale.

Importanța acestei amenințări este evidentă în ritualurile de înmormântare, care sunt o parte vitală a procesului de înlocuire a golului lăsat de moartea persoanei. Toate societățile au ritualuri prin care acceptă moartea (Kearl, 1989). Desigur, înmormântările sunt pentru cei rămași în viață și îi ajută pe aceștia să facă față pierderii și să identifice modificările care trebuie efectuate. Aceste ritualuri îi ajută pe oameni să își revină în urma pierderii unei persoane dragi, aducându-le aminte că relațiile umane sunt, într-adevăr, temporare și fragile.

Deci moartea reprezintă o amenințare simbolică pentru societate, deoarece ea dovedește că societatea nu își poate ține promisiunea de a le oferi oamenilor condiții sigure și stabile de conviețuire. Moartea pare să sugereze că societatea ar fi un sistem destul de inefficient din acest punct de

vedere. Una dintre implicații ar fi că societățile stabile, bine organizate, ar fi mai puțin expuse acestei amenințări decât cele instabile, nesigure. Cu cât o societate este mai vulnerabilă și mai fragilă, cu atât va suferi mai mult de pe urma amenințării simbolice a morții individuale. Acest principiu general este susținut și de datele obținute în cadrul diverselor cercetări. Conform datelor obținute, cu cât o societate este mai instabilă, cu atât ritualurile de înmormântare devin mai complexe și mai elaborate (Childe, 1945; vezi, de asemenea, Stannard, 1977).

În general, majoritatea societăților au nevoie ca membrii lor să cedeze controlul în momentul în care mor. Într-o mare măsură, moartea rămâne la latitudinea naturii și a întâmplării. Însă, în momentul în care moartea este cauzată intenționat (cum ar fi, de exemplu, executarea unor criminali), societatea vrea să preia controlul de la indivizi. Societatea beneficiază de pe urma deținerii unui control cât mai mare asupra morții, dacă nu pentru altceva, măcar pentru asigurarea funcționării cât mai eficiente a societății. Progresul recent în cadrul igienei publice și al tehnologiei medicale a contribuit la stabilizarea relațiilor sociale, prin faptul că moartea a devenit mai controlabilă. De asemenea, interzicerea duelului, a răzbunărilor și a vendetelor, a suicidului și așa mai departe au interzis individului inițiativa morții.

De ce vrea societatea să dețină neapărat controlul asupra morții? Fiindcă deținerea acestui control are o serie de avantaje. Moartea duce la crearea unor probleme de tranziție și înlocuire; astfel, cu cât societatea deține mai mult control, cu atât va reuși să rezolve mai eficient problema. Privind din interior, societatea poate funcționa mai eficient dacă oamenii nu se omoară între ei. Mai mult, societatea poate impune obediență prin legi și obiceiuri, dacă cei care nu se conformează sunt executați. Execuția înlătură acei membri ai societății care nu se supun legilor și le aduce aminte celorlalți de importanța respectării regulilor impuse. Totuși, avantajele și mai importante decât acestea se referă la beneficiile obținute prin rezolvarea problemelor întâmpinate în afara societății respective. Dacă ființele umane sunt dispuse să moară pentru societatea căreia îi aparțin, acest lucru va avea un avantaj competitiv deosebit în fața rivalilor. De fapt, acest principiu se aplică și altor unități sociale. O cauză, o idee, un principiu, o organizație sau un grup pentru care oamenii sunt dispuși să își dea viața conferă o poziție de superioritate față de alții. Cel puțin în momentul în care conflictul se rezumă la o manifestare de forță, societatea va beneficia dacă sunt dispuse să moară multe persoane în lupta pentru victorie.

Faptul că societatea poate beneficia de pe urma morții aduce în prim plan o problemă mai vastă, și anume că societatea ar putea avea nevoie de moarte. Lipsa sau penuria morții ar putea reprezenta o problemă pentru societate. Acest lucru devine evident în cazul unei societăți decadente, ai

cărei membri refuză să-și dea viața pentru patrie. În perioadele târzii ale Imperiului Roman, de exemplu, romanii nu mai doreau să lupte. Soluția imperiului de a angaja mercenari din rândul populațiilor barbare s-a dovedit a fi o soluție dezastruoasă pe termen lung (Gibbon, 1963/1788). De asemenea, și în societatea noastră, penuria de morți devine o problemă stringentă, însă din alte puncte de vedere. Creșterea speranței de viață și a longevității a dus la creșterea numărului persoanelor în vârstă, strat social care trebuie întreținut din munca și contribuțiile generațiilor tinere. Mulți experți susțin că prima jumătate a secolului XXI se va confrunta cu probleme sociale majore rezultate de pe urma problemelor financiare datorate hrănirii, asigurării de locuințe și îngrijirii medicale ale unei populații mari de persoane în vârstă.

Pe scurt, moartea individuală produce societății probleme de tranziție și de înlocuire a persoanei. Rolurile deținute de persoana decedată trebuie predate altor persoane, la fel cum se procedează și în cazul pieselor de schimb ale unei mașini. Din punctul de vedere al societății, rezolvarea eficientă a problemei morții constă în eficientizarea procesului de tranziție, ceea ce, în societatea modernă, se realizează prin pensionare. La altă scară însă, prea multe sau prea puține morți pot deveni o problemă pentru societate în termenii dificultăților impuse de menținerea unui număr relativ constant al populației. De asemenea, societatea trebuie să gestioneze fenomenul morții; mai precis, ea trebuie să prevină omuciderea – din acest motiv, moartea trebuie să fie protejată de un control oficial obținut prin legi și reguli, ceea ce va duce la reducerea problemelor cauzate de decese (în special, neașteptate). Între timp, din punctul de vedere al societății, moartea nu este neapărat un fenomen negativ. Funcțiile sociale ale morții pot crește cooperarea și pot consolida puterea societății.

Aspectele personale ale morții

Moartea nu este doar o problemă a societății în ansamblu; ea este o problemă și pentru individ. Există o serie de aspecte legate de problema morții, printre care se numără: teama de suferință, pierderea oportunităților, inutilitatea și pierderea sensului și amenințarea individualității.

Teamă de suferință. De multe ori, moartea este dureroasă, astfel că însuși procesul morții poate fi ceva de care oamenii se feresc. Atracția posibilităților implicite ale eutanasiei sau ale unei morți care survine în somn constă în faptul că persoana nu trebuie să rabde durerea care poate însoți moartea. Din acest motiv, una dintre consolările cele mai frecvente utilizate pentru liniștirea celor îndurerați este repetarea frazei „a murit fără să fi

suferit". Deși existența fricii de moarte nu poate fi negată, ea nu este deosebit de importantă din punctul de vedere al sensului.

Pierderea oportunităților. Al doilea aspect al problemei personale a morții este acela că, prin deces, individul va avea mult de pierdut. O formă simplă a conștientizării acestui aspect constă în ideea că viața va merge mai departe și fără tine. Moartea te scoate din scena care rămâne la dispoziția tuturor celor rămași în viață. Această conștientizare poate duce la o angoasă adânc înrădăcinată, a cărei cauză este reprezentată de separarea de ceilalți (de exemplu, Baumeister și Tice, 1990; Bowlby, 1973).

Aspectul separării, evidențiat de problema morții, a dus la conturarea mai multor răspunsuri destinate să asigure individul că, după moartea sa, viața nu va fi la fel. Persoane influente s-au asigurat că, odată cu ei, vor muri și alții. Soții, sclavi, slujitori au fost uciși în mod sistematic atunci când o persoană importantă trecea în neființă. Probabil că una dintre formele cele mai extreme ale acestei dorințe este reprezentată de dorința lui Hitler. Dictatorul german și-a dorit ca, după moartea sa, toată țara să fie ștearsă de pe fața pământului. Însă pierderea oportunității transcende cu mult teama separării. Moartea presupune că nu mai avem posibilități și potențial. Nimic din ceea ce doreai să faci în viață nu mai este posibil după moarte. Nu vei mai putea niciodată să faci tot ceea ce ai amânat sau nu ai reușit să îndeplinești.

Acest aspect al problemei morții nu apare însă doar la vârste înaintate. Pierderea oportunităților este un aspect implicit al îmbătrânirii; pierderea posibilităților însoțește fiecare moment al vieții. Realitatea mortalității – faptul că la un moment dat vom muri cu toții – își lasă amprenta pe tot ceea ce ni se întâmplă în viață. Dacă am putea trăi veșnic, nu ar trebui să ne grăbim să facem ceva și de fapt nicio oportunitate nu ar fi într-adevăr pierdută. Dar atâta timp cât zilele ne sunt numărate, oportunitățile pe care le-am pierdut vor fi pierdute pe veci. Limita temporală impusă vieții înseamnă că există o limită superioară în ceea ce privește lucrurile pe care le putem realiza sau trăi de-a lungul vieții – iar cumulul acestor posibilități scade pe zi ce trece – de fapt, suma posibilităților scade de fiecare dată când pierdem o oportunitate sau nu reușim să realizăm ceva.

Există o serie de memento-uri legate de modul în care mortalitatea reprezintă pierderea constantă a oportunităților. Probabil că exemplul cel mai evident în acest sens este decesul celorlalți. Unul dintre studenții mei implicați într-un studiu ne-a relatat următoarea poveste. Se pregătea să plece în luna de miere, iar tatăl lui i-a promis că va face rost de niște saci de dormit pe care să îi ia tinerii căsătoriți în vacanță. Însă a uitat de promisiune, iar tânărul soț i s-a plâns furios că trebuia să facă mai multe drumuri suplimentare ca să facă el rost de sacii de dormit promiși de tată. Ca să aplaneze conflictul, tatăl i-a invitat să ia împreună cina înainte de plecarea în luna de miere. Fiul

a refuzat, motivând că deja sunt în întârziere și mai trebuie să facă rost și de sacii de dormit. S-au despărțit în termeni destul de reci. În cursul vacanței, tatăl a murit din cauza unui atac de cord, iar fiul s-a simțit vinovat mult timp pentru disputa pe care au avut-o și pentru că a refuzat să ia cina cu tatăl lui pentru ultima oară.

Fascinația modernă pentru aspectul fizic, pentru o gândire și un comportament tinerești, a fost denumită „cultul tinereții”, dar ar putea la fel de bine să fie denumită și „cultul morții” (Kearl, 1989). Oamenii îi invidiază pe tineri, fiindcă tinerețea are atât de multe oportunități și posibilități în față. La una dintre extreme, nou-născuții par să aibă potențiale și posibilități aproape nelimitate. De fiecare dată când un copil face ceva remarcabil, părinții și cei apropiați sunt tentați să facă speculații în legătură cu viitorul strălucit care îl așteaptă pe copil. Dacă băiețelul dezmembrează vreo mașinărie, cei din jur încep să discute că probabil va deveni un inginer sau un inventator fantastic. Dacă o fetiță este drăguță și îi place să fie în centrul atenției, familia o vede ca pe o viitoare stea de cinema. Dacă băiatul este mai zdravăn și agresiv, va fi văzut în curând în ipostaza unui jucător de fotbal care câștigă milioane de dolari. Desigur, multe dintre aceste lucruri nu se vor întâmpla niciodată. Cu toate acestea, oamenii sunt mai dispuși să se agațe de aceste oportunități extraordinare, atâta timp cât sunt disponibile, și mai puțin de posibilități mai realiste, mai probabile. Astfel, dacă băiețelul cântă sau ascultă cu atenție emisiunile radio, cei din jur vor spune mai degrabă „O, va deveni următorul Elvis Presley sau următorul Beethoven”, decât că „Ar putea să aprobe un institut de muzică și să predea tot restul vieții lecții plictisitoare de pian sau de trompetă unor copii de gimnaziu afoni”.

Chiar și la începutul vieții adulte, paleta posibilităților pare extinsă. Persoana începe o carieră și visează să aibă succes și să ajungă în vârful piramidei. Spre deosebire de aceștia, cei care sunt mai aproape de cincizeci de ani văd deja foarte clar cât de sus vor putea urca pe scara ierarhică – tinerii, însă, nu întrevăd nicio piedică în atingerea vârfului ierarhic.

Din acest motiv, pe măsură ce omul trece prin viață, orizontul posibilităților scade constant. Visele mărețe, grandioase și ambițiile fantastice se transformă în traiectorii mult mai concrete și convenționale, marcate de realizări modeste și de eșecuri. Totuși, ideea principală este că moartea este responsabilă pentru această reducere treptată, inexorabilă a oportunităților. Dacă am putea avea o viață fără sfârșit nu am avea motive să credem că aceste posibilități sunt de neatinse. Nu ar fi niciodată prea târziu să ne realizăm visele.

Chiar și banala nerăbdare este legată de mortalitate. Un nemuritor nu ar avea de ce să se grăbească. Însă timpul pe care îl putem petrece pe această planetă este limitat, iar tot ceea ce vrem să facem trebuie realizat într-un interval precis de timp. Din acest motiv ne grăbim și alergăm, claxonăm și blestemăm rândul din fața casieriei de la magazin, îi invidiem pe cei tineri și,

în general, încercăm să stoarcem tot ce se poate din fiecare zi care ne este dat să o trăim.

Astfel, moartea semnifică sfârșitul șansei persoanei de a face ceva, de a fi și de a experimenta lucruri. Într-adevăr, doar din cauza morții se pierd posibilitățile. Din acest motiv, ocaziile pierdute devin un aspect important al problemei personale a morții.

Inutilitatea și pierderea sensului. Moartea reprezintă o provocare pentru sensul vieții persoanei. Viața unei persoane se întregește prin moartea sa. În partea anterioară a acestui capitol, am investigat implicațiile acestui lucru în termeni de pierdere a posibilităților. Pe de altă parte, prin prisma morții, putem evalua ce reprezintă viața noastră, iar în unele cazuri, rezultatele pot fi îngrijorătoare. Atâta timp cât ne mai rămân posibilități, ne putem consola cu ele pentru lipsa rezultatelor satisfăcătoare obținute până în acest moment. Atâta timp cât suntem în viață, este suficient să avem șansa unei posibile realizări extraordinare sau a unei recompense fantastice. Dar, după ce murim, tot ceea ce contează este ce am făcut până în acel moment. S-ar putea să îți petreci viața căutând bogății sau faimă sau dragoste sau fericire, iar viața poate continua să-și păstreze sensul atâta timp cât progresezi spre ceea ce ți-ai propus, chiar dacă nu ți-ai atins neapărat țelul. Dar când viața se termină și bogățiile, dragostea, gloria sau fericirea nu s-au materializat, viața ta devine un eșec. Desigur, după ce ai murit, toate astea nu mai au niciun sens pentru tine. Dar când ești încă în viață, gândul morții tale duce la nașterea unui alt gând îngrijorător: că s-ar putea ca viața ta să nu reprezinte nimic.

Noțiunea de scop se bazează pe realizarea unor activități prezente al căror sens provine din evenimente viitoare. Moartea înseamnă absența viitorului, astfel, viața ta nu mai are cum să capete sens în acest fel. În cel mai bun caz, poate dobândi sens din scopuri încorporate în contexte de viață mai extinse – de exemplu, o persoană poate muri gândindu-se că și-a dedicat viața slujirii unei credințe religioase sau promovării intereselor naționale sau contribuind la îmbogățirea cunoștințelor științifice. Astfel, sensul depinde de evenimente care au loc după moarte, cum este cazul unui soldat ucis în război: sensul vieții sale sacrificate depinde în mare măsură de cine câștigă și de cine pierde războiul. Nimeni nu vrea să își dea viața pentru o cauză pierdută. Din acest motiv, pe la sfârșitul războiului, armatele din tabăra care stă să piardă vor avea performanțe de luptă mai scăzute, fiindcă soldații nu doresc să-și riște viața în luptă.

Împlinirile sunt categorii importante ale scopului, iar ele sunt și mai expuse riscului decât scopurile în sine. În cadrul mitului împlinirii, așa cum am explicat mai înainte, împlinirile sunt stări subiective idealizate, pe care oamenii speră să le atingă. Prin moarte, subiectivitatea ia sfârșit, înlăturând astfel orice șansă de împlinire. Acesta ar putea fi motivul pentru care noțiunile

legate de viața de după moarte sunt atât de atractive și implică anumite forme de fericire și de mântuire – asemenea noțiuni pot ajuta persoana să diminueze amenințarea pierderii sensului. Concepțiile legate de viața de după moarte vor fi discutate puțin mai târziu. Deocamdată, ideea cea mai importantă este aceea că înlăturarea șansei de a atinge o stare de împlinire este un aspect extrem de amenințător al problemei personale a morții.

Până în acest moment, am sugerat că problema personală a morții implică pierderea sensului, mai ales eșecul atingerii scopului, în măsura în care moartea înlătură viitorul, prin care s-ar putea conferi sens prezentului și trecutului. Un aspect și mai neplăcut al acestei amenințări se referă la faptul că moartea poate transforma realizările persoanei – chiar și cele din cursul vieții, în ceva inutil, amenințând astfel și sentimentul de eficacitate al persoanei.

Moartea ne amenință cu inutilitatea, amintindu-ne că orice am face sau orice am deveni va fi uitat. La un secol după moartea noastră, s-ar putea ca nimeni să nu își mai aducă aminte de nimic din ce am spus sau din ce am făcut, nici efectele a ceea ce am făcut nu vor mai fi vizibile, deși s-ar putea ca unii dintre descendenții noștri să mai fie în viață. De ce să ne mai chinuim, de ce să mai încercăm, de ce să mai contribuim, de ce să ne mai îngrijorăm, dacă nimic din ceea ce facem nu duce nicăieri? Pe scurt, moartea implică amenințarea că vom fi uitați și ignorați (de exemplu, Becker, 1973; Kears, 1989). Dificultățile cu care ne confruntăm zilnic și care îi conferă vieții noastre un scop – să facem o afacere, să obținem o promovare, să ne plătim datoriile, să ne creștem copiii, să ne răzbunăm pe cei care ne-au jignit – toate acestea vor fi uitate și, din acest motiv, par inutile.

Una dintre soluțiile viabile pentru amenințarea inutilității este să ne bazăm pe un context mai larg din care vom putea da sens vieții noastre. Dacă putem invoca un context care va dura mai mult decât viața noastră, atunci realizările noastre vor avea sens în ciuda morții noastre și astfel nu vor mai fi inutile. Din nou, acest lucru poate invoca contexte și scopuri cum ar fi cauzele politice și religioase care durează timp de mai multe secole. Inutilitatea este lipsa valorii, care este depășită prin invocarea unor fundamente de valoare care acoperă perioade lungi de timp, care depășesc limitele temporale ale vieții umane.

Dovezile rezultate în urma cercetărilor susțin ideea că oamenii apelează la contexte mai largi ca să poată face față amenințărilor implicite ale morții. Când li se aduce aminte de moarte, oamenii se agață mai ferm de cultura și de tradițiile etnice de care dispun. Își susțin mai puternic valorile și discreditează culturile rivale sau mișcările ideologice când li se vorbește despre moarte (Greenberg și colab., 1990; Rosenblatt și colab., 1989).

Însă tocmai aceasta este situația în care problema personală a morții devine extrem de acută pentru individul modern. Așa cum am văzut mai înainte, viața modernă a pierdut mare parte din accesul pe care l-a avut la

fundamentele de valori durabile care confereau sens vieții predecesorilor noștri. În locul lor, societatea modernă a postat sinele ca fundament de valoare majoră. În acest fel, omul modern își poate structura viața într-un mod care să aibă sens. Însă această posibilitate nu ne ajută să rezolvăm eficient amenințarea inutilității în fața căreia ne pune moartea. Ca fundament de valoare, sinele individual este limitat în timp – fiindcă moare.

Acest aspect este extrem de important pentru înțelegerea atitudinilor și practicilor moderne față de moarte. Dacă viața este trăită de dragul unui Dumnezeu, în slujba patriei sau pentru onoarea familiei, atunci se menține promisiunea continuării valorilor pentru posteritate, iar moartea nu va mai reprezenta o amenințare a inutilității. Dar lucrurile făcute de dragul sinelui au valoare atâta timp cât sinele poate conferi valoare. În momentul în care sinele moare, tot ceea ce s-a întreprins de dragul său devine inutil. Dacă persoana și-a devotat viața cultivării, explorării și glorificării sinelui, moartea va zădărnici viața și totul va părea inutil.

Această schimbare poate fi apreciată dacă evaluăm impactul morții prin prisma celor trei sensuri majore ale muncii: ocupație, chemare și carieră. Dacă munca este concepută ca ocupație – adică o modalitate prin care se pot câștiga banii necesari supraviețuirii – atunci moartea semnifică pur și simplu sfârșitul nevoii de a munci. Din cele mai multe puncte de vedere, moartea este irelevantă pentru această abordare a muncii.

Dacă munca este considerată chemare, amenințarea morții este controlată și limitată. O chemare implică de cele mai multe ori niveluri superioare de sens și un context mai larg. Persoana contribuie la împlinirea acestui scop, astfel, acțiunile individuale își derivă sensul și valoarea din context. Cei care vin după tine vor clădi pe realizările tale, astfel eforturile tale au valoare chiar și atunci când nimeni nu te mai ține minte ca persoană. Moartea este regretabilă, cel puțin în măsura în care participarea ta personală se termină odată cu survenirea decesului, însă munca ta nu îți pierde valoarea după ce treci în neființă.

Dar dacă munca este concepută ca o carieră, moartea amenință cu inutilitatea toate eforturile depuse de persoană. Această atitudine se bazează pe glorificarea sinelui prin conceperea unei liste de realizări, prestigiu și recunoaștere. Sinele este fundamentul de valoare care justifică și legitimează toate eforturile și sacrificiile personale. Moartea înlătură sinele, transformând retrospectiv toate aceste eforturi în inutilități. După ce mori, nu mai contează dacă ai fost promovat sau nu, dacă ai câștigat un premiu sau nu, dacă ai dovedit că le ești superior celorlalți sau nu și așa mai departe. Pentru carieristul adevărat, moartea este inutilitatea în formă condensată. Nu numai că reprezintă sfârșitul activității profesionale, ci reduce la zero valoarea și importanța muncii persoanei.

Astfel, moartea amenință persoana că o va priva de fundamentul de valoare pe care și-a construit viața. Pentru individul modern, ale cărui acțiuni își fondează valoarea pe justificarea și cultivarea sinelui, moartea amenință bazele convingerii că viața are sens. Nu este vorba doar despre faptul că murim, ci despre faptul că valoarea vieții tale dispare odată cu trecerea ta în neființă. Prin analogie, ne-am putea imagina o persoană care și-a trăit viața pentru o cauză politică ce urmează să fie eradicată și uitată chiar după moartea sa. Sau ne putem imagina o persoană profund religioasă al cărei deces este însoțit de discreditarea sau de dispariția întregii credințe religioase. Probabil că asemenea persoane și-ar considera moartea ceva profund îngrijorător.

În consecință, putem spune că problema personală a morții este legată foarte strâns de modul în care sinele dă sens vieții persoanei. În cele ce urmează, vom discuta acest aspect final pe care îl comportă problema morții.

Moartea și individualitatea. Moartea este strâns legată de individualitate. Moartea atrage atenția asupra calității de individ pe care o deține fiecare om. Filozofii existențialiști (de exemplu, Heidegger, 1927; Sartre, 1934) au detaliat mai multe modalități prin care moartea întărește individualitatea. În primul rând, moartea stabilește limitele sinelui în așa măsură încât, odată survenită, ea înlătură din lume doar sinele și nimic mai mult. Cu alte cuvinte, ceea ce este îndepărtat din lume prin moartea ta este exact suma a ceea ce ești. În al doilea rând, istoria vieții tale devine completă în momentul morții tale, astfel devine posibilă evaluarea exactă a ceea ce ai realizat în viață. În al treilea rând, moartea ta este doar a ta – nimeni nu poate muri în locul tău. Într-un anumit moment al vieții, o altă persoană poate prelua pericolul care te paște sau pedeapsa pe care o meriți, însă acest lucru modifică doar într-o oarecare măsură circumstanțele morții tale și nu te eliberează de faptul că va trebui să îți închei viața murind.

De asemenea, moartea amenință individualitatea sau cel puțin pune sub semnul întrebării valoarea și utilitatea individualității persoanei. Așa cum am menționat mai devreme, în momentul în care mori, sinele încetează să mai funcționeze ca un fundament de valoare. Nu mai contează că ai fost unic sau special. Sinele supraviețuiește doar sub forma unei idei din mintea oamenilor și nici măcar așa nu supraviețuiește pentru prea mult timp. Să ne gândim o clipă la un țăran ales la întâmplare, care a murit cu mai multe secole în urmă. În momentul de față nu mai contează dacă a fost unic sau nu, dacă avea înzestrări speciale sau nu, dacă a realizat ceva ieșit din comun sau nu, dacă a reușit sau nu să înțeleagă lucrurile într-un mod deosebit și așa mai departe. În cazul câtorva persoane extraordinare, ceea ce au reușit să înfăptuiască va continua să aibă valoare și în zilele noastre – de exemplu, dacă au inventat ceva ce folosim și în prezent. Însă, în prezent, valoarea provine din noi și nu din sinele inventatorului decedat. Dacă nu reușim să

îi dăm acestui inventator suficient credit sau dacă nici măcar numele nu i-l cunoaștem, nu are nicio importanță.

O a doua amenințare importantă pentru individualitate o reprezintă faptul că persoana poate fi înlocuită de altcineva (vezi Kearn, 1989). Când mori, cineva îți ia locul – și în general este năucitor de simplu să fii înlocuit. Munca ta este preluată de altcineva, care în curând va șterge urmele muncii tale, din dorința de a se remarca (sau pur și simplu ca să poată ține pasul cu noile condiții în schimbare). Locuința ta este vândută unor noi proprietari, care, la fel, vor șterge urmele tale, de obicei criticând și gusturile tale în materie de decorațiuni interioare. Și așa mai departe.

Dintr-un important punct de vedere, problema socială a morții se contrazice cu problema personală a morții privind aspectul înlocuirii personale. Societatea dorește să îi înlocuiască pe oameni cât se poate de ușor și de repede, prin tranziții line și cu probleme cât mai puține. Dar oamenii au nevoie să creadă că sunt unici și speciali, iar sentimentul individualității accentuează faptul că nu putem fi înlocuiți.

Empiric vorbind, majoritatea oamenilor pot fi înlocuiți doar în scopuri foarte limitate (Kearn, 1989). Membrii familiei restrânse sunt de obicei de părere că nu putem fi înlocuiți de altcineva. Moartea ta va avea un efect special mai ales pentru soțul/soția ta, va crea un gol care nu va putea fi umplut niciodată. Chiar dacă partenerul se va recăsători, nimeni nu va putea restabili acea tovărășie pe care ați împărtășit-o în anii petrecuți împreună, nici încărcătura emoțională care a rezultat din relația voastră. La fel, pentru părinții și copiii tăi, moartea ta va crea un gol care nu va putea fi umplut de nimeni.

Astfel, aceste relații intime devin un important bastion al individualității, deoarece reprezintă probabil singura ipostază în care persoana nu poate fi înlocuită de nimeni altcineva. Văduvii și văduvele își dau seama în timp că durerea resimțită după moartea soțului/soției „Nu îți trece niciodată; încerci să te obișnuiești cu ea”. În multe cazuri, părinții care își pierd copiii suferă timp de mai mulți ani, uneori chiar tot restul vieții lor. Astfel, ești o persoană specială pentru câțiva oameni din viața ta. Desigur, numărul acestora este destul de redus; și ei vor muri la rândul lor, iar după aceea individualitatea ta nu mai este importantă pentru nimeni.

Un rezultat probabil este acela că, mai ales pe măsură ce se apropie de moarte, conștientizarea morții îi va determina pe oameni să accentueze din ce în ce mai mult legăturile de familie. Înlocuirea facilă contrazice individualitatea persoanei – din acest motiv, moartea îi împinge pe oameni să se agațe de orice domeniu al vieții în care nu sunt ușor de înlocuit. Pe scurt, cu cât o persoană atribuie mai multă valoare dorinței de a deveni un individ special, unic (și cu cât mai puțină valoare derivă viața sa din contexte largi care să îi supraviețuiască, cum ar fi cauzele religioase sau politice), cu atât se

va concentra mai mult asupra familiei sale de fiecare dată când va veni vorba despre moarte. Omul modern este în mod deosebit susceptibil de acest lucru, deoarece atribuie o valoare foarte ridicată individualității.

Într-adevăr, dovezile susțin importanța legăturii dintre individualitate și accentuarea importanței familiei. Ultimele secole au acordat o atenție deosebită nucleului familiei (de exemplu, Burgess și Locke, 1945; Fass, 1977). Studiile efectuate pe pacienți diagnosticați cu cancer arată că mulți dintre aceștia își reevaluează prioritățile și decid că legăturile de familie sunt mult mai importante decât orice altceva în viață (de exemplu, Taylor, 1983).

Concluzie. Deci există mai multe laturi ale problemei personale a morții. La nivelul cel mai superficial, apare teama de durere și suferință asociată morții. La niveluri mai profunde, persoana nu dorește să fie separată prin moarte de ceilalți, de aspectele vieții – această teamă este generată de conștientizarea faptului că putem fi foarte ușor înlocuiți de alții. Moartea semnifică sfârșitul oportunităților de care dispune persoana. Acest distress legat de reducerea treptată a opțiunilor și a posibilităților de care dispune, afectează stările afective legate de timp și de mortalitate de-a lungul vieții (aici poate fi inclusă și nostalgia, teama de îmbătrânire și alte manifestări). Toate aceste aspecte contribuie la dezvoltarea reținerii omului față de moarte.

Însă, la un nivel și mai profund, amenințarea morții transcende reținerea față de moarte. Ideea morții aduce în prim plan probleme care amenință sau anulează sensul vieții. Atenția este comutată de la scopurile, ambițiile și proiectele distale la o evaluare onestă și adesea dezamăgitoare a realizărilor pe care persoana le-a avut în viață. Moartea implică inutilitatea în sensul în care persoana și munca individuală vor fi date uitării. De asemenea, moartea ne aduce aminte cât de simplă este înlocuirea noastră. Pentru persoana modernă, care atribuie o valoare ridicată individualității și care invocă adesea sinele ca o sursă importantă de valoare și justificare, moartea devine un aspect foarte amenințător, deoarece îndepărtează sinele pe care se bazează însuși sensul vieții sale.

Este extrem de îngrijorător dacă ne gândim că valoarea vieții noastre nu va supraviețui morții noastre. Insistența modernă asupra sinelui ca fundament de valoare îi condamnă pe oameni tocmai la această soartă.

Nemurirea și viața de după moarte

Moartea este, prin urmare, din mai multe puncte de vedere, o amenințare atât pentru individ, cât și pentru societate. Ea pune sub semnul întrebării valorile și acțiunile întreprinse, demolează conceptele terestre despre eficacitate și împlinire și îi dă individului senzația că stima de sine

este inutilă. Moartea semnifică sfârșitul posibilităților, o experiență neplăcută de tranziție, probabilitatea de a fi înlocuit de altcineva.

Pe scurt, moartea este prea groaznică încât să poată fi acceptată în mod natural. Nu ar fi deloc surprinzător dacă ființele umane ar apela la iluzii reconfortante, în loc să se confrunte cu realitățile descurajatoare ale morții. La începutul acestui capitol, am sugerat că oamenii atribuie foarte multe sensuri morții, ca să reușească astfel să scape de sensul ei cel mai simplu și evident. De fapt, noțiunea morții este exact ceea ce pare să fie – întreruperea activităților și a conștiinței, o cădere în abis, lăsând în urmă corpul fizic ca pe niște resturi care vor fi reciclate. Ea nu a fost niciodată prea populară. Paradoxal, ființele umane au dorit mereu să creadă că viața *nu* se termină odată cu moartea. Convingerea într-o viață după moarte poate fi regăsită în toate culturile, iar începuturile ei sunt străvechi. Unui cercetător au ajuns la concluzia că oamenii au început să creadă în viața după moarte încă din 50000 î.e.n. (de exemplu, Eliade, 1978; Kears, 1998), iar această credință continuă să fie la fel de puternică și azi. Pe scurt, oamenii cred și astăzi că viața lor continuă după moarte.

Trebuie să clarific niște lucruri ca să nu fiu ulterior acuzat că aș ataca religia. Științele sociale nu pot deocamdată dovedi sau infirma autenticitatea sau falsitatea oricărei doctrine religioase despre viața de după moarte. Dar acest lucru nici nu este interesant din punctul nostru de vedere. *Credința* umană în viața de după moarte este un fenomen social, care îi aparține vieții terestre, iar cercetătorii din domeniul științelor umane ar avea multe de discutat despre acest fenomen. Adevărul este că nu există dovezi obiective care să demonstreze că există viață după moarte – totuși, oamenii au avut mereu o tendință puternică de a crede în existența ei. Credința umană în viața de după moarte nu se referă la fapte; mai degrabă ea persistă și în absența dovezilor. O credință, o convingere poate să apară nu datorită dovezilor obiective, ci din dorința umană de a crede în ceva.

Niciuna dintre religii nu deține monopolul asupra credinței în viața de după moarte. De-a lungul istoriei, majoritatea religiilor aveau concepte despre posibilitatea continuării vieții după moarte. Astfel, cei care au o credință fermă în religia lor trebuie măcar să accepte faptul că credința altora în religii rivale nu este dovedită de date obiective, chiar dacă ei își consideră propria religie susținută de fundamente foarte serioase. De fapt, ființele umane au crezut în viața de după moarte cu zeci de mii de ani înainte ca religiile majore să apară pe pământ – deci este clar că această credință este independentă de religia modernă.

Pe scurt, probabil că avem această credință în viața după moarte, fiindcă vrem să credem în ea și probabil că această formă specifică de credință ne-a fost oferită accidental. Cu toate acestea, s-ar putea ca doctrinele să nu fie în totalitate adevărate, în ciuda disperării noastre de a crede în ele. Credința

în viața de după moarte este un efect psihologic și nu acceptarea cumpătată a unor realități obiective. Scopul nostru este să înțelegem aceste procese psihologice și nu să punem sub semnul întrebării viabilitatea sau falsitatea doctrinelor religioase.

Credința în viața după moarte este o altă ipostază a falsei permanențe; adică atribuim sens vieții și ne trezim cu un fenomen mai stabil și mai durabil decât fenomenul vizibil. În loc să creadă că viața se termină odată cu moartea, oamenii conceptualizează existența lor ca fiind nesfârșită. Ideea noastră despre viață supraviețuiește realității vieții fizice.

Când am introdus mai devreme noțiunea falsei permanențe, am prezentat-o ca pe o eroare *motivată*. Oamenii *vor* să creadă că lucrurile sunt stabile și permanente. Această motivație este evidentă când ne gândim la viața în sine. Ființele umane nu doresc să creadă că prietenii și cei la care țin nu mai există. Nu vor să accepte nici ideea că viața lor se poate termina brusc și definitiv.

Din acest motiv, credința că viața continuă după moarte poate fi încadrată în categoria iluziilor pozitive. Trebuie să subliniem din nou, iluziile nu sunt neapărat false; ele pur și simplu reflectă convingeri optimiste, cu tentă pozitivă, prin care viața devine mai plăcută și mai ușor de suportat, credințe care nu sunt totalmente justificate pe baza datelor obiective (Taylor, 1989). În această concepție, credința în viața de după moarte este o noțiune extrem de atractivă, deoarece îi ajută pe oameni să facă față uneia dintre sursele cele mai importante de stres, și anume teama de moarte. Prin aceste convingeri, oamenii refuză să creadă că moartea ar fi ceea ce pare să fie.

În analiza acestui fenomen putem vorbi de mai multe niveluri ale iluziei. Prima și cea mai urgentă sarcină este cea de negare a faptului că moartea fizică ar reprezenta sfârșitul. Trebuie neapărat postulată existența unei vieți după moarte, chiar dacă aceasta nu este una tocmai plăcută sau una care ar dura pe veci. Totuși, o iluzie mai atrăgătoare ar fi adăugarea ambelor aspecte menționate mai înainte, respectiv, să fie plăcută și să fie veșnică (adică să nu murim niciodată). Forma cea mai atrăgătoare a unei astfel de iluzii ar fi să considerăm că moartea este de fapt o formă de împlinire – adică după moarte persoana va avea experiențe subiective, profunde, foarte plăcute care nu se vor termina niciodată.

Evoluția ideilor despre viața spirituală după moarte se potrivește cu tiparul iluziilor pozitive. Abordările timpurii ale vieții după moarte nu descriau această stare ca fiind deosebit de plăcută. Inițial (adică în timpurile străvechi), moartea era concepută ca marele nivelator. Toată lumea urma să sufere la fel după moarte. Moartea îi conducea pe toți într-un loc întunecat, neplăcut sau condamna toți muritorii la o existență nefericită, în care să bânuie pe această planetă sub formă de umbră (Eliade, 1978). Această noțiune

a morții ca factor egalizator are un farmec aparte mai ales în societățile în care existau diferențe extrem de mari de putere și de statut social.

O altă noțiune timpurie descrie moartea ca având atât trăsături pozitive, cât și negative. În această abordare, moartea are două etape (de exemplu, Huntington și Metcalf, 1979). Imediat după moarte, cel decedat devine o stafie, o ființă nefericită care stă ascunsă printre cei vii și îi invidiază (uneori, dându-le și bătaie de cap). Mai târziu, spiritul celui decedat va trece în sfere mai fericite, unde va continua să trăiască pe veci. Din nou, moartea era percepută ca fiind similară pentru toată lumea și ea presupunea o anumită cantitate de neplăcere.

Mai târziu a apărut un set de idei care descriau moartea ca pe o modalitate prin care se evaluau acțiunile din viața persoanei pentru care ea era pedepsită sau recompensată după moarte. Moartea însemna judecată, iar calitatea vieții după moarte depindea în mare măsură de această judecată. Această doctrină transformă viața într-un proces care determină ce se va întâmpla cu persoana după ce moare. Fascinația acestei noțiuni este evidentă. Oamenii se pot liniști că bunătatea lor va fi răsplătită, iar ticăloșiile celorlalți vor fi pedepsite după moarte. Această convingere are o posibilă utilitate și pentru societate, deoarece astfel oamenii s-ar putea comporta într-o manieră mai dezirabilă din punct de vedere social (adică, virtuos) ca să își asigure o viață mai bună după moarte.

Creștinismul a dus la extreme experiența vieții după moarte, lărgind spațiul dintre suferința celor răi și fericirea celor binecuvântați. În concepția creștină, în iad se regăsește mult mai multă suferință decât în oricare altă idee contemporană despre o viață de apoi neplăcută, în timp ce raiul este descris ca un loc mult mai plăcut și mai atrăgător decât locurile descrise în abordări rivale (Stannard, 1977). Chiar și astăzi, predicatorii creștini accentuează foarte mult dezirabilitatea raiului. Predicatorul fundamentalist Billy Graham citează aprobator un coleg de-al său care spunea „Îmi este dor de rai. Ceea ce m-a ținut în viață până acum este speranța că voi muri” (1987, p. 232). Astfel, moartea este prezentată ca o stare preferabilă vieții, ceea ce poate fi perceput ca un triumf asupra problemei morții. Exemplul lui Graham nu este unul neobișnuit din acest punct de vedere. Creștinismul timpuriu a trebuit să se confrunte cu oameni care duceau această accepțiune la extremă. De exemplu, multe cazuri de martiraj păreau să fie voluntare. Din acest motiv, Biserica a considerat că trebuie să le interzică oamenilor să se martirizeze (Clebsch, 1979).

Opțiunile religioase moderne continuă să se modifice în direcția unor accepțiuni mai favorabile privind viața după moarte. Începând cu secolul al XIX-lea, europenii au început să nu mai creadă în existența iadului (Ariès, 1981). Până atunci, oamenii au fost serios preocupați de posibilitatea damnării eterne; însă, după aceea, europenii nu au mai crezut că vor suferi în iad

până la sfârșitul timpului. Poate că, în America, credința fundamentalistă în existența iadului a durat mai mult, dar chiar și așa, declinul ei începuse deja. O evaluare recentă efectuată la nivel național a relevat faptul că majoritatea oamenilor cred într-o formă de viață de după moarte, dar o percep într-o lumină pozitivă, dându-i o conotație pozitivă. Doar foarte puține persoane cred că sunt condamnate la suferințe eterne (Woodward, 1989).

Astfel, dintr-un anumit punct de vedere, abordarea religioasă occidentală a vieții de după moarte a suferit modificări serioase de-a lungul timpului. Inițial, oamenii au crezut că toată lumea va avea o viață neplăcută după moarte. În prezent, însă, oamenii cred că aproape toată lumea va avea o viață plăcută după moarte.

Durata vieții după moarte a suferit și ea modificări în sensul în care abordările mai recente îi conferă un aspect permanent (deși dovezile sunt ambigue din mai multe puncte de vedere). Unele convingeri timpurii concepeau viața de după moarte ca fiind temporară, având o durată limitată. Reîncarnarea, de exemplu, semnifică faptul că renașterea (pe această lume sau în alta) este un fenomen normal pentru fiecare ființă a cărei soartă include moartea. Așa cum am menționat anterior, multe dintre credințele despre stafii le considerau pe acestea sufletele celor decedați recent, stafiile urmând să aibă o existență de durată limitată pe pământ.

Nemurirea spirituală, așa cum este ea reflectată în religie, nu este singura formă de iluzie prin care se neagă finalitatea morții. Este interesant să luăm în considerare și nemurirea seculară, adică forme de supraviețuire după moarte aici pe pământ. Pe măsură ce credința religioasă își pierde din influență, oamenii încep să caute din ce în ce mai multe modalități prin care pot atinge nemurirea seculară. Ei doresc să fie ținuti minte sau să lase în urmă ceva de valoare, ceva trainic.

Există mai multe forme de nemurire seculară, însă fiecare dintre acestea pare să se bazeze pe iluzii. Una dintre ele se referă la atingerea nemuririi prin muncă. Realizările personale vor fi ținute minte; chiar dacă persoana încetează să mai existe fizic, realizările sale vor putea fi utilizate în continuare de alții. De exemplu, oamenii ar putea uita cine a făcut proiectul unui anumit pod, însă vor continua să se folosească de acesta și să beneficieze de pe urma sa. Astfel, inginerul în cauză va avea satisfacția că a atins o formă de nemurire anonimă. De asemenea, creațiile artistice se pot bucura de apreciere continuă, deși în cele mai multe cazuri nu putem vorbi despre anonimatul lor (deoarece numele artistului este cu mare grijă inscripționat pe capodopera sa). În sfârșit și faptul că cineva are copii poate reprezenta o legătură promițătoare cu viitorul îndepărtat (de exemplu, Kastenbaum, 1974). Prin generații succesive, o parte din sinele fizic al persoanei dăinuiește în continuare, mai ales dacă unii copii primesc același nume sau seamănă cu persoana respectivă.

În mare parte, nemurirea seculară se reduce la dorința de a fi ținut minte. După ce mori, oamenii te vor ține minte, iar numele tău va fi asociat în continuare cu realizările sau cu acțiunile tale pozitive. Această speranță pare să fie foarte răspândită; oamenii sunt preocupați să li se poarte pe mai departe numele, ridică pietre funerare, își dau numele realizărilor lor și așa mai departe.

Dar probabil că și speranța de a fi ținut minte este doar o iluzie. Șansa reală de a fi ținut minte într-un mod corect, care să aibă sens, este destul de redusă. Să ne gândim doar la cei care au trăit cu două sau trei secole în urmă (să nu mai vorbim de cei care au trăit acum douăzeci sau treizeci de secole); de câți dintre aceștia ne aducem aminte? Doar câteva persoane foarte norocoase, extraordinare, sunt păstrate suficient de vii în memoria colectivă, uneori prin faptul că diverse străzi sunt denumite după ele. Însă majoritatea oamenilor nu știu nimic despre cei după care au fost denumite aceste străzi. Îmi aduc aminte că, pe vremea adolescenței mele, am călătorit prin Germania și am vizitat câteva cunoștințe de acolo. Am stat pe strada Gustav Meyrink din Munchen. Cunoșteam în mare cultura și istoria Germaniei, dar nu auzisem niciodată până atunci de Gustav Meyrink. Ca urmare, mi-am întrebat gazda cine era acest om. Gazda, care locuia pe strada respectivă de ani de zile, a dat pur și simplu din umeri spunând: „Probabil ceva filozof sau general”. Cineva cândva credea că era important să denumească o stradă ca să îl comemoreze pe Meyrink, incluzând în numele străzii chiar și prenumele acestuia, doar ca să evite posibilele confuzii ulterioare. Dar gazda mea pare să fi considerat absolut irelevant să știe ceva despre cel după care era denumită strada pe care locuia.

Speranța că vom fi ținuți minte poate, de asemenea, să fie parte integrantă din dorința de a avea copii. Prin copii, părinții doresc să accentueze continuitatea dintre generații (Thompson, Clark și Gunn, 1985). Părinții își percep eforturile și sacrificiile ca fiind mijloace prin care le pot da copiilor șansa unui început bun în viață. În spatele acestei accepțiuni, ar putea sta speranța că, prin avantajele oferite copiilor, părinții vor fi ținuți minte. Astfel, se obține eficacitatea, deoarece eforturile părinților îmbunătățesc viața copiilor. Faptul că beneficiile acestui ajutor sunt conștientizate de-a lungul mai multor generații conferă siguranța că amintirea părinților va dura. Din păcate, societatea noastră promovează ideea realizărilor pe cont propriu – din acest motiv copiii nu pot aprecia suficient de mult ceea ce le oferă părinții. De exemplu, studiul efectuat de Bellah și colab. (1985) oferă relatarea unui bărbat care se consideră „un afacerist realizat pe cont propriu”, fără să menționeze că de fapt tatăl lui era cel care a fondat afacerea, lăsându-i-o moștenire! În general, în timp ce părinții tind să accentueze și să exagereze continuitatea dintre generații, tinerii au tendința de a o minimaliza și de a-i subestima importanța (Thompson și colab., 1985).

Durata nemuririi seculare poate fi estimată cu o precizie considerabilă. Este adevărat că, din când în când, realizările unei persoane deosebite pot fi ținute minte timp de mai multe secole (împreună cu numele său); însă acestea sunt excepții extraordinare – vorbim despre eroi, artiști, politicieni extraordinari și cam atât. Doar o mână de oameni sunt ținuți minte pe o perioadă mai lungă decât secolul în care au trăit. Munca și viața majorității dintre noi sunt uitate complet, fără să lase vreo urmă.

Până la un punct, oamenii *sunt* într-adevăr ținuți minte de rudenii, timp de aproximativ 70 de ani – cam atât durează în mod obișnuit viața unui om (Kearl, 1989). Rudele care se nasc în timpul vieții tale te vor ține minte. În schimb, cei care se nasc după moartea ta, nu. Amintirea ta se șterge treptat în cei 70 de ani după moartea ta, după care ești uitat complet.

Acest lucru poate fi demonstrat cu ușurință, am făcut-o și eu cu studenții de mai multe ori la cursuri (vezi, de asemenea, Kearl, 1989). Desigur, în general oamenii își cunosc destul de bine părinții. Știu însă mult mai puține lucruri despre bunicii lor, deși le cunosc numele și o parte din datele biografice. Când vine vorba de străbunici, destul de puține persoane rețin numele celor opt străbunici (în realitate, doar foarte puține persoane care își aduc aminte măcar de numele unuia dintre aceștia). Sunt foarte rare cazurile în care persoanele își aduc aminte de ceva mai substanțial legat de străbunicii lor. Aceasta este deci durata nemuririi seculare în cadrul familiei: amintirea pălește drastic de la o generație la alta, iar cei care se nasc după moartea ta, probabil că nici nu își vor cunoaște numele.

În sfârșit, să ne gândim la cele câteva persoane foarte norocoase care sunt ținute minte de mulți oameni (sau nu de foarte mulți) pe o perioadă lungă de timp, și după moartea lor. Viața și sinele persoanei sunt filtrate prin dorințele, nevoile și distorsiunile interpretative ale celor care o țin minte. Amintirea supraviețuiește, probabil fiindcă ideea în sine este utilă sau atrăgătoare dintr-un anumit punct de vedere. Se pare că, de această utilitate depinde dacă vei rămâne în amintirea posterității sau nu.

O analogie utilă în acest sens ar fi cazul celor care există deja din timpul vieții lor în mintea celorlalți sub formă de idei – vorbim despre persoanele care devin celebre încă în timpul vieții (Braudy, 1986). Viața și activitățile lor sunt prezentate în mass-media. De obicei, asemenea persoane se plâng de două lucruri. În primul rând, majoritatea acestor relatări nu sunt corecte. În al doilea rând, aceste povestiri sunt distorsionate, astfel încât să se potrivească cu interesele publicului. Adică aceste persoane au observat că publicul nu dorește să afle adevărul despre ele, ci, mai degrabă, se așteaptă să poată fi categorizate sau stereotipizate. Din acest motiv, aspectele sinelui care nu se potrivesc cu imaginea așteptată sunt neglijate sau ignorate.

Acuratețea este un aspect interesant. Dacă știrile nu reușesc să obțină povestea ta exact în momentul în care s-a întâmplat, când ți se poate lua un

interviu, care sunt șansele tale să fii păstrat viu în amintirea posterității? Șansele ca cineva să te țină minte sunt mici, iar cele de a fi ținut minte corect sunt și mai mici.

Singura veste bună (dacă poate fi ea considerată bună) este că oricum nu contează. După ce mori, nimic nu mai are vreo importanță pentru tine – așa că pentru tine nu mai contează dacă lumea te ține minte sau nu. Istoria îi descrie pe Abe Lincoln și pe Adolf Hitler în maniere total diferite (iar portretele celor doi probabil că se abat de la individualitatea reală a fiecăruia). Însă ambii au trecut de faza în care le-ar păsa ce părere are istoria despre ei.

Din acest motiv, nemurirea seculară este temporară. Însă faptul că oamenii doresc să fie păstrați în amintire, chiar dacă pentru un timp limitat, are o importanță deosebită. Apropierea și importanța ideii sunt aspectele care comportă amenințarea. Orice lucru care poate îndepărta moartea (chiar și amânarea ei) ajută la reducerea amenințării și a anxietății. Este adevărat, când oamenii se gândesc la inevitabilitatea morții, probabil că ar prefera să aibă o viață veșnică. Dar, de obicei, suntem dispuși să acceptăm și mijloace prin care putem uita de moarte. Din acest motiv, prioritatea este reprezentată de depășirea iminenței morții. Moartea care va surveni într-un viitor îndepărtat este mult mai acceptabilă decât ideea că am putea muri chiar în acest moment.

Observațiile procesului morții indică același lucru: răspunsul imediat la amenințarea morții este eliminarea ei din câmpul prezentului. Din nou, asemenea iluzii sunt concentrate asupra ideii morții *imimente*. Kübler-Ross (1969) a înaintat ipoteza potrivit căreia vestea unei morți inevitabile induce surprindere intensă, deși toți adulții sunt conștienți că vor muri – însă acest eveniment a fost delegat într-un viitor abstract și vag. În accepțiunea lui Kübler-Ross reacția individuală la ideea morții proprii iminente este însoțită de o serie de manifestări: în primul rând, persoanei îi vine greu să creadă că acest lucru se va întâmpla (adică nu pot să cred că mi se va întâmpla așa ceva); în al doilea rând, nu acceptă; în al treilea rând, persoana este dispusă să facă compromisuri și să renegocieze lucrurile. Aceste reacții inițiale demonstrează refuzul omului de a accepta că va muri în curând. De fapt, în al treilea tip de reacții (adică, în negociere), persoana acceptă inevitabilitatea morții, dar încearcă din răspuțeri să găsească modalități prin care să o amâne pentru o dată imprecisă. O moarte posibilă distantă și abstractă este mult mai acceptabilă și mai plauzibilă decât moartea percepută ca un fapt iminent.

Unul dintre motivele vehemenței negării imediate, iluzorii a morții este reprezentat de implicarea plină de sens a vieții într-un viitor apropiat. Viitorul îndepărtat are doar legături slabe de sens cu prezentul, însă săptămânile și anii care urmează sunt strâns legate de evenimentele care au loc în prezent. Vrei să termini proiectele în care ești implicat în momentul de față. Vrei să-ți ajuți copiii să termine facultatea, să-ți vezi nepoții, să termini la serviciu ceea ce ai de făcut și așa mai departe. Nu vrei să-ți scape lucrurile la care te-ai

gândit sau pe care le-ai planificat deja. Ideea că vei pierde ocazia să vezi ceva ce va avea loc peste patru secole nu este nici pe departe atât de neliniștitoare.

Pe scurt, viața este întotdeauna incompletă, provizorie, ea poate fi supusă schimbărilor majore (vezi Sartre, 1934). O viață poate fi comparată cu o clădire care este permanent reparată și renovată. Faptul că moartea survine nu înseamnă că s-ar fi terminat construcția. Mai degrabă, am putea spune că moartea este întotdeauna o întrerupere, care lasă mereu în urma ei clădiri neterminate. Reținerea persoanei față de moarte începe cu rezerva de a lăsa un proiect neterminat. Reacția de „negociere”, observată de Kübler-Ross, reflectă dorința ființelor umane de a termina proiectul început. În principiu, persoana pare să spună: lăsați-mă doar să termin ceea ce am început și nu mă voi mai apuca de nimic altceva.

Înainte să încheiem discuția despre rolul iluziilor în învingerea angoasei existențiale, ar fi important să investigăm mai atent aceste concepte legate de viața de după moarte. Am ales imaginea raiului descrisă într-un volum semnat recent de Billy Graham, intitulat: „*Confruntându-ne cu moartea*”¹. Deși mesajul lui vizează segmentele mai puțin educate ale populației, farmecul său persistă și în prezent; am putea spune că această imagine reprezintă una dintre forțele cele mai puternice ale Creștinismului actual. La urma urmei, teoriile complexe și abstracte ale teologilor de elită ai Creștinismului s-ar putea să nu corespundă cu ceea ce doresc oamenii să creadă. (Într-adevăr, o știre publicată recent relatează că mulți teologi sunt de-a dreptul stânjeniți de variantele explicite, concrete ale vieții de apoi descrise de diverse secte fundamentaliste; vezi Woodward, 1989).

În relatarea lui Graham, raiul este definit în primul rând pe baza a ceea ce nu este. (Această accepțiune corespunde cu ideea mea potrivit căreia noțiunile împlinirii se bazează pe orice este diferit de și mai potrivit decât experiențele actuale). Multe dintre neajunsurile și problemele vieții prezente vor dispărea în rai. Graham caracterizează raiul prin absența durerii, îngrijorărilor, suferinței, crimei, drogurilor, războiului, înfometării, anxietății, morții și inumanității omului față de semenii săi (1987, p. 253). El adaugă că, în rai, nu există căsătorie, ecologi, secte ori noapte. Graham mai sugerează că sinele terestru va fi, de asemenea, absent sau cel puțin obișnuita preocupare față de sine va dispărea.

Partea bună este că renașterea în rai va fi însoțită de un trup glorificat, adică un corp fizic perfect, la care se adaugă un intelect la fel de splendid. În ceruri, fiecare dintre noi vom ști la fel de multe ca experții și nu va trebui să ne mai bazăm pe aceștia. (Să nu uităm că Graham se adresează persoanelor mai puțin educate, pentru care expertiza este o dimensiune străină, care solicită încrederea și complianța destul de arbitrar). În cele din urmă, ne vom bucura de dragoste necondiționată și de prezența lui Iisus.

¹ În original – *Facing Death* (n. tr.).

Rezumând cele spuse de Graham, în rai vom avea un corp superb, nu ne vom simți niciodată rău, nu ni se vor întâmpla niciodată lucruri rele, vom avea un loc minunat unde să trăim cu familia noastră, vom ști mai multe decât așa-zișii experți, ne vom bucura de iubire și de virtute și vom fi în preajma lui Dumnezeu. Raiul este descris ca un loc binecuvântat, o stare de plăcere permanentă, de care nu am prea avut parte aici pe pământ. Din câte știm, această abordare este absolut corectă. Însă credința generală într-un astfel de loc se bazează mai puțin pe adevăr și dovezi obiective și mai degrabă pe farmecul doctrinei în sine. Farmecul său este dublu: în primul rând, învinge amenințarea morții, iar, în al doilea rând, prezintă viața de după moarte în așa fel încât ea ne oferă tot ceea ce ne dorim aici pe pământ.

Moartea și sensul

Moartea este sfârșitul vieții, ea poate fi considerată scena finală a dramei vieții personale. Privită din acest punct de vedere, moartea este o parte integrantă a sensului vieții persoanei, la fel cum sfârșitul unei povestiri este o parte importantă a poveștii.

Însă această abordare este greșită. În multe cazuri moartea nu face parte din poveste. Cu toate acestea, ea este finalul vieții; de multe ori, moartea pare să fie o întrerupere și nu o concluzie a vieții. În loc să semene cu punctul culminant sau cu concluzia unui roman, moartea este precum un program de televiziune întrerupt de o pană de curent, al cărui rezultat este că telespectatorul nu va mai vedea niciodată mai mult din el. Pur și simplu se întrerupe, fără să aibă vreo concluzie.

Astfel, moartea nu este neapărat continuarea sensului vieții. Uneori moartea întrerupe povestea, împiedicând-o să se ajungă la o concluzie corectă. În unele cazuri (cum ar fi aluzia la inutilitate), moartea poate chiar submina sau contrazice sensul vieții persoanei. Acest caz a fost exemplificat de cele întâmplate lui Livșit, bolșevicul descris la începutul acestui capitol, care, după ce și-a devotat viața Revoluției ruse și cauzei comuniste, s-a trezit că va fi executat și acuzat pe baza unor dovezi false ca un contrarevoluționar căzut în dizgrație.

Impunerea sensului asupra morții

În capitolul anterior, în care am discutat despre suferință și traumă, am văzut că oamenii sunt foarte motivați să înțeleagă și să găsească un sens traumei. Același lucru este valabil și în cazul morții. Oamenii au rețineri în a accepta moartea ca pe un eveniment care nu are sens, un eveniment care subminează și contrazice sensul vieții. Ca urmare, vor fi motivați puternic să

încerce să impună un sens pozitiv asupra morții, care (pe cât se poate) îi va conferi un aspect de continuitate în contextul vieții persoanei.

Foarte des, tocmai lipsa sensului morții este aspectul cel mai tulburător. Ființele umane resimt de cele mai multe ori regret sau compasiune legate de moarte, dar acest lucru se intensifică dacă moartea pare lipsită de sens și de utilitate. De exemplu, oamenii în general îl jelesc pe tânărul care moare în război, însă durerea este și mai mare dacă moartea sa survine după terminarea războiului (înainte ca vestea armistițiului să poată fi răspândită) sau în cazul în care soldatul este ucis într-un accident de mașină în spatele frontului. Cazul cel mai cumplit este cel în care soldatul este ucis accidental în urma unui „schimb amical de focuri” – adică ucis din greșală de un camarad de-al său. Asemenea morți se întâmplă și sunt de așteptat pe timp de război. (De fapt, în trecut, armatele au suferit mult mai multe pierderi umane din cauza bolilor, accidentelor și malnutriției decât de pe urma armelor inamice). Asemenea morți însă par să zădărnicească sensul sacrificării vieții soldatului.

Deci morți absurde există și sunt tolerate foarte greu. Ființele umane doresc ca moartea să aibă sens și își doresc ca acest sens să fie compatibil cu sensul vieții.

Atribuirea unui sens morții urmează cele patru nevoi umane de sens. Dacă o moarte servește un scop, atunci ea este mult mai acceptabilă decât una care este inutilă și nu are sens. Astfel, una dintre abordări este cea de a căuta un scop pe care l-ar putea avea moartea. Acest aspect este implicit cazului prezentat puțin mai înainte. Să mori în luptă de mâna inamicului poate fi conceput ca o moarte survenită cu un scop. O astfel de moarte este un sacrificiu care contribuie la scopul de a apăra patria și de a menține onoarea națiunii. O eventuală victorie ar fi imposibilă fără aceste morți, prin urmare moartea acestor soldați a servit scopul obținerii unor rezultate dorite, valoroase.

Merită să adăugăm că sensul morții acestor soldați depinde astfel de rezultatul final al conflictelor armate. Moartea multor soldați americani, britanici și francezi din cele două războaie mondiale a câștigat sens și valoare pozitivă în urma victoriei decisive; adică, moartea lor i-a ajutat pe camarazii lor să obțină un succes răsunător. În schimb, este mult mai dificil să atribuim sens morții soldaților germani și japonezi. Ei au luptat pentru o cauză discreditată, care nu a avut succes. În retrospectivă, războiul a atribuit morții lor sensul eșecului, inutilității și al sacrificiului inutil.

Moartea poate căpăta sens și dacă i se conferă o valoare pozitivă; astfel, ea poate deveni acceptabilă, chiar dezirabilă. Un exemplu excelent în acest sens este cel al ridicării morții de către Creștinism la rangul unei experiențe extrem de dezirabile, care implică mântuirea, fericirea și reunirea cu familia. Martirajul și sacrificiul sunt, probabil, formele extreme de conferire a unor valori pozitive morții. Se crede că martirii, printre care se numără și soldații

care își dau viața într-un război sfânt, vor avea parte de beneficii cerești speciale, deoarece și-au sacrificat existența terestră într-o modalitate apreciată și binecuvântată. Sacrificiul lor poate conferi onoare și privilegii familiei, deoarece moartea poate fi concepută ca ofrandă oferită zeilor.

Eficacitatea, a treia nevoie de sens, este și ea extrem de importantă pentru moarte. Moartea amenință individul că îl va priva de control. În moartea modernă, medicală, rolul pe care îl are persoana în propria moarte este de multe ori redus la o funcție pasivă. Ființele umane percep acest aspect ca fiind extrem de amenințător. Un cercetător ilustru a rezumat rezultatele studiilor în domeniu, spunând „... neajutorarea este cea care îi sperie cel mai mult pe oamenii în vârstă, și nu moartea” (Kearl, 1989, p. 125). Să fii redus la starea de legumă care este ținută în viață împotriva voinței sale, incapabilă să facă ceva ce are sens sau este plăcut, care are frecvent dureri, devine de multe ori coșmarul cu care trebuie să se confrunte multe persoane spre sfârșitul vieții. Nu este surprinzător că, în unele cazuri, moartea este percepută ca fiind preferabilă acestei stări. Kearl spune că George Washington a putut să le spună medicilor săi să îl lase singur ca să poată muri; astăzi însă, foarte puține persoane în vârstă au suficientă autoritate ca să poată lua o asemenea decizie. În fața posibilității unei existențe dureroase, neajutorate, menținute mecanic, se accentuează revolta împotriva pierderii eficacității deținute în procesul morții. Unii se sinucid sau își revendică dreptul de a recurge la eutanasiu. Alții apelează la mutarea persoanei muribunde din spital într-un cămin de bătrâni, ceea ce îi permite să moară într-un mediu mai familiar - acasă sau într-o altă locație decât un spital. Se oferă îngrijire, dar controlul este deținut de persoana care este pe moarte sau de familia sa. În acest fel, oamenii simt că mai dețin un minim control asupra ultimelor zile din viață, ceea ce se află într-un puternic contrast cu modul în care trec în neființă multe persoane în zilele noastre.

Pe lângă control, mutarea la un cămin de bătrâni îi oferă pacientului șansa de a-și menține demnitatea. Desigur, demnitatea este o formă de stimă de sine, care este cea de-a patra nevoie de sens. Demnitatea ar putea fi elementul comun, universal diverselor concepte despre o moarte bună. Pentru o persoană în vârstă, perspectiva unei deteriorări până la starea unui copil neajutorat - care nu este în stare să mănânce, să umble, să se ducă la baie fără ajutor, fiind absolut dependent de cei din jur - este extrem de umilitoare și persoana ar putea ajunge în starea în care să își dorească ceea ce majoritatea oamenilor doresc să evite. Într-un context total diferit, moartea prin execuție publică se poate și ea folosi de demnitate prin criteriul morții bune. Să mori bine înseamnă să îți menții demnitatea, să arăți că nu-ți este teamă, sau nu regreți nimic, sau că nu te lași umilit. Spre deosebire de aceștia, cei care au o moarte rea prin execuție publică încep să se văicărească, să plângă sau să se apere.

Importanța stimei de sine aduce în discuție problematica vastă legată de definirea morții bune și a morții rele. În cele ce urmează, vom aborda aceste concepte.

Morți bune și rele

Potrivit lui Michael Kears (1989), în toate culturile există conceptul de „moarte bună”. Aceasta prezintă nenumărate variații și se schimbă în timp, însă o parte a conceptului rămâne mereu neschimbată.

În general, morțile bune par să accentueze sensurile pozitive (printre care poate fi inclusă și stima de sine individuală). O a doua trăsătură ar fi cea care se referă la minimalizarea suferinței; nu este de mirare că o moarte care durează și este dureroasă este percepută ca fiind o moarte rea. În vremurile în care boala însemna suferință îndelungată fără prea mult ajutor medical, fără anestezie sau fără posibilitatea ameliorării simptomatologiei, moartea bună era considerată cea survenită în luptă. O astfel de moarte avea și sens, mai ales în termenii valorii pozitive conferite luptei.

Una dintre imaginile celebre ale unei morți bune este cea a lui Roland, așa cum este ea relatată în *Cântecul lui Roland*. Roland este rănit mortal în luptă, însă reușește să trăiască atât cât să-și poată lua rămas bun de la tovarășii săi de luptă și să avertizeze întreaga armată de pozițiile inamicului, ajutând astfel oastea lui Carol cel Mare să obțină victoria. Așadar, moartea lui Roland are sensuri multiple: i s-a permis să-și mențină mare parte din demnitatea unui erou, a îndeplinit cerința demnității de a muri în luptă, a servit un scop suprem și, în final, i s-a permis să-și păstreze eficacitatea atât prin influențarea deznodământului luptei cât și prin alegerea locului în care a decis să moară.

În trecut, morțile subite erau considerate respingătoare, indezirabile. În era modernă atitudinile față de moarte s-au schimbat în așa măsură, încât moartea subită este varianta favorizată, deoarece presupune suferințe minime (Ariès, 1981). Desigur, aceste modificări de atitudine sunt motivate; de obicei, oamenii nu mor brusc la vârsta de 25, 35 sau 45 de ani, fiecare dintre acestea fiind considerate decese rele, deoarece survin prematur. Spre deosebire de timpurile moderne, în care moartea survine la vârste destul de înaintate, în trecut oamenii aveau aproape aceleași șanse să moară în oricare moment, pe întregul parcurs al vieții. Vârstnicul de 75 de ani care moare în somn nu moare de fapt subit, în sensul în care omul medieval ar fi perceput moartea subită.

În prezent, vârstnicii se retrag de obicei din multe funcții sociale – astfel, ei nu mor într-un mod care ar servi unor scopuri sau valori. Ca urmare,

concepția modernă despre moartea bună s-a mutat spre menținerea stimei de sine și a eficacității, precum și a reducerii suferinței celui muribund.

Anul trecut, televiziunea a prezentat liga masculină de softball a vârstnicilor din Florida. Acești bărbați, toți peste vârsta de 60 de ani, jucau softball în fiecare după-masă pe arșiță. Pe măsură ce urmăream emisiunea, mă întrebam dacă este într-adevăr bine și dacă acest joc este recomandabil, de vreme ce sportul practicat pe căldură poate fi periculos și pentru tineri, darămite pentru vârstnici. Unul dintre jucători povestea că tocmai cu o săptămână mai înainte, unul dintre membrii echipei, dorind să prindă o minge, a suferit un atac de cord și a murit pe loc în brațele reporterului. Reacția mea a fost o consternare totală, deoarece temerile mele legate de siguranța jocului au fost confirmate. Totuși, ceea ce m-a surprins cel mai mult a fost comentariul reporterului la spusele bătrânului: „Ce moarte faină” – la lumina zilei, în timpul unei partide de softball, în timp ce te distrai până în ultimul moment din viață. Atitudinea reporterului reflectă un aspect important: acest exemplu este unul de moarte bună. Nu îți pierzi stima de sine, nu devii neajutorat și nu suferi.

Deci asta ar fi una dintre variantele moderne ale morții bune. Este însoțită de dureri și costuri minime, nu îți răpește treptat demnitatea și așa mai departe. Asta nu înseamnă că pentru familie, aceasta ar fi varianta cea mai confortabilă, deoarece dovezile arată că moartea subită a celui drag este mult mai dureroasă pentru cei apropiați decât posibilitatea de a se obișnui cu gândul trecerii lui în neființă (Parkes și Weiss, 1983). Ne putem imagina șocul pe care l-a avut familia jucătorului de softball când a primit vestea că acesta a murit subit, fără nicio avertizare. Ne punem însă întrebarea dacă rudelor le-ar fi fost mai bine dacă ar fi murit cum se moare de obicei la această vârstă, fiind nevoit să parcurgă o serie de operații chirurgicale, să petreacă mult timp prin spitale, să primească diagnostice din ce în ce mai sumbre, să decadă fizic, să i se termine economiile (poate și ale familiei), să urmărească cum defilează toată familia în jurul patului de moarte pentru ultima dată, înainte să-și dea duhul. Aceasta este, într-adevăr, o întrebare la care răspunsul poate fi dat foarte greu. În termeni practici, am putea spune că moartea bruscă, neașteptată este cea mai simplă, deși adaptarea emoțională la realitatea morții ar putea fi mai ușoară dacă procesul morții s-ar întinde pe o perioadă mai lungă de timp.

O altă abordare modernă a morții bune este cea vehiculată de Billy Graham (1987). Acest tip de moarte se referă la o persoană a cărei credință creștină este extrem de puternică, a cărei viață a fost trăită în pioșenie și virtute, iar treburile sale pământești sunt bine orânduite. Înconjurată de familie, persoana se duce cu bucurie spre Dumnezeu, iar sufletul care zboară spre ceruri se va oglindi pe zâmbetul lăsat pe chipul celui căruia i-a aparținut. Ca exemplu demn de urmat, Graham dă cazul unei doamne care a murit

înconjurată de familia ei, împreună cu care cânta cântece creștine înregistrate pe o casetă audio. Aceasta pare să fie o moarte bună, fiindcă menține sensurile pozitive ale vieții persoanei în contextul religios și deoarece plăcerea apropierei de familie și prezența muzicii sugerează că persoana nu a suferit foarte mult înainte să moară.

Dar să ne întoarcem privirea spre cealaltă extremă: moartea rea. În opinia mea, moartea cea mai cumplită este cea exemplificată de victimele regimurilor totalitare. Elizabeth Becker (1986) oferă o descriere foarte vie a câtorva victime ale regimului Khmerilor Roșii din Cambogia; procesul în sine nu diferă foarte mult de cazurile întâlnite în alte regimuri totalitare (vezi, de exemplu, Arendt, 1951; Conquest, 1990). În mod obișnuit, un asemenea tânăr este extrem de devotat națiunii sau partidului politic căruia îi subscrie și încearcă să facă tot ce îi stă în putință ca să slujească cât mai bine aceste cauze. S-ar putea să i se promită promovări rapide, pe măsură ce măcelul îi elimină pe superiorii săi de pe scara ierarhică. Aceste măceluri îl îngrijorează și îl înspăimântă, dar continuă să creadă că, dacă rămâne loial cauzei, nu face nimic rău și, dacă termină cu bine ce are de făcut, va putea continua să-și slujească idealurile și să se țină departe de necazuri.

După care este arestat. Știe că este nevinovat, deci la început va crede că a fost arestat din greșeală și speră să clarifice situația. Din păcate, sistemul nu funcționează în acest fel. În principiu, regimul totalitar are scopuri nerealiste și comite o serie de erori nepermise, astfel că va fi nevoie de țapi ispășitori. Eșecul trebuie atribuit cuiva care va fi acuzat de sabotaj – partidul sau sistemul nu pot fi acuzate.

Tânărul nostru își dă seama că există o serie de dovezi împotriva sa. Prietenii și cunoștințele l-au turnat că ar fi sabotor. Acest lucru îl surprinde, cum pot oamenii pe care i-a iubit și pe care i-a ajutat să îl trădeze atât de mișelește? Neagă acuzațiile care i se aduc și astfel încep torturile. Pe măsură ce tortura devine din ce în ce mai insuportabilă, treptat își dă seama că nu există speranță de scăpare, decât dacă recunoaște lucrurile de care este acuzat. Nu i se spune ce ar trebui să mărturisească. Fiind nevinovat, își dă seama că va trebui să inventeze o serie de crime pe care nu le-a comis. Pe măsură ce cedează sub tortură, i se cer numele complicilor pe care i-a avut în comiterea ororilor mărturisite. În acest moment, îi vine deja atât de ușor să-și mărturisească viața dublă fictivă de sabotor și de om al inamicului, încât nu mai are scăpare. Începe să dea numele prietenilor, colegilor și rudelor pe care îi denunță ca fiind complicitii săi. Când se finalizează dosarul, tânărul nostru este executat.

De ce am ales acest caz ca fiind exemplul cel mai potrivit pentru moartea cea mai cumplită? Desigur, moartea printr-o tortură care durează luni de zile implică suferințe cumplite, iar acesta este deja unul dintre criteriile. Pe lângă asta, o astfel de moarte pare să distrugă sistematic toate elementele

pozitive, semnificative ale vieții persoanei. Chiar mai mult, forțează persoana să urmărească cu atenție acest proces înainte să moară. Devotamentul și idealismul persoanei sunt transformate în ipocrizie, de vreme ce acceptă să joace rolul dușmanului cauzei pentru care luptase înainte din răspuțeri. Moare simțind că toată lumea îl consideră trădător, ceea ce, de fapt, nu corespunde adevărului. Pe lângă asta, nedreptatea crasă a celor întâmplătoare îl îndeamnă treptat să devină suspicios în privința sistemului pe care l-a susținut. Probabil că începe să-și dea seama că partidul și cauza pentru care a luptat se bazează pe minciuni, pe abuzul nemilos asupra celor neajutorați și nevinovați. Chiar dacă ar fi eliberat în ultimul moment, ne-am putea întreba ce fel de idealuri ar mai putea avea un astfel de om, după ce a avut asemenea experiențe de victimizare. În sfârșit și probabil faza cea mai cumplită dintre toate, în ultimele momente ale vieții, își dă seama că falsele mărturisiri pe care le-a făcut sub influența torturii vor afecta viața unor oameni la care ține – că a participat la condamnarea unor ființe nevinovate, la soarta pe care a avut-o și el. Și-a trădat într-un mod josnic soția, prietenii sau frații, condamnându-i la luni de agonie urmată de moarte; în cele din urmă, moare cu conștiința încărcată de aceste gânduri.

Astfel, morțile rele nu numai că nu conțin aspecte pozitive, ci zădărnicesc în același timp și sensul vieții persoanei. Pe de altă parte însă, morțile bune continuă sensul vieții persoanei sau cel puțin nu îl amenință.

Rezumat și sinteză

Noțiunea potrivit căreia moartea ar amenința în mare măsură sensul vieții este un produs al iluziilor noastre. La urma urmei, moartea nu trebuie neapărat să aibă sensuri sau implicații de vreun fel. Moartea survine și la nivelul speciilor inferioare nouă, care sunt capabile să trăiască fără să se folosească de sens. Nu există dovezi că, de exemplu, copacii s-ar folosi de limbaj sau de simboluri sau că ar comunica între ei – cu toate acestea și copacii mor. Moartea în sine nu are nicio legătură cu sensul; dacă noi îi permitem să rămână așa.

Doar abordarea individuală, profund interpretativă a vieții consideră moartea un eveniment care amenință tot ceea ce reprezintă viața. Trăim ținând spre viitor. Însă moartea șterge posibilitatea viitorului și pune întrebări incomode legate de semnificația eforturilor pe care le-am depus pentru realizările noastre. Mai ales în viața modernă accentuăm foarte mult importanța sinelui, însă după moartea persoanei și sinele încetează să mai existe, îndepărtând astfel fundamentele valorilor a ceea ce am înfăptuit. La urma urmei, după ce ai murit, mai contează dacă ai fost recunoscut, dacă

lumea te-a tratat așa cum ai fi meritat sau dacă ți-ai dovedit superioritatea față de vreun rival sau față de ceilalți?

Moartea a fost mereu o amenințare, dar această amenințare a devenit și mai accentuată în era modernă. Criza de valori a dus la accentuarea importanței sinelui ca fundament de valoare. Însă acest fundament de valoare nu reușește să îi supraviețuiască omului muritor.

Moartea în sine este un eveniment traumatic, iar gândurile despre moarte induc stres. Aceste aspecte ar putea fi rezolvate eficient cu ajutorul iluziilor. Dacă oamenii se pot liniști la gândul că posteritatea îi va ține minte, că au contribuit la crearea unor lucruri valoroase care dăinuie sau că se pot bucura de o viață spirituală de după moarte, problema morții se reduce semnificativ.

Totuși, mult mai neliniștitoare pentru viață este provocarea pe care o comportă moartea. Nu este vorba doar de identificarea unui sens pe care i-l putem atribui morții, ci, mai degrabă, ideea morții amenință că va anula toate eforturile pe care le-am făcut în viață, că tot ceea ce am realizat își va pierde sensul și utilitatea.

Soluția cea mai eficientă pentru rezolvarea acestei amenințări constă în încadrarea vieții într-un context care îi supraviețuiește sinelui. Dacă eforturile personale sunt consacrate atingerii unor scopuri și valori care se pot întinde pe mai multe generații în viitor, atunci moartea nu le mai poate submina. Totuși, ca să putem realiza acest lucru într-un mod eficient, trebuie să găsim niște baze de valoare care vor dura mai mult decât viața persoanei. Societatea modernă i-a învățat pe oameni să se folosească de sine și de familia imediată ca fundamente de valoare esențiale, iar acestea nu sunt la fel de eficiente ca valorile mai vechi, când vine vorba de confruntarea cu amenințarea morții. Sinele moare odată cu tine și nici familia nu va trăi cu mult mai mult decât tine. Individul modern care se confruntă cu moartea este limitat și forțat să se gândească la copiii săi ca la surse majore de valoare pozitivă în viață și care vor trăi mai mult decât el. Din nou, acest aspect confirmă importanța faptului că, prin copii, viața poate căpăta sens în societatea modernă. Atâta timp cât persoana nu este prea atentă la acest aspect, ar putea să reușească. Dar dacă ne gândim mai bine, vom observa că este, de fapt, o soluție cam fragilă. În cazul în care copiii nu se ridică la așteptările părinților, atunci acestora nu le mai rămâne nicio sursă eficientă de valoare pozitivă în viață. Chiar și în cazul în care copiii sunt reușiți, ne dăm seama că și ei sunt la fel de muritori și că, de fapt, vom fi uitați rapid de generațiile viitoare. În sfârșit, există un element evident, extrem de îngrijorător în această încercare de a transfera responsabilitatea asupra copiilor considerând că ei ar trebui să dețină sursa majoră de valoare care să supraviețuiască vieții noastre. Valoarea vieții personale este dată de copii; valoarea vieții copiilor este și ea dată de copiii pe care îi vor avea, la rândul lor; vietele lor își dobândesc valoarea din

faptul că au copii și așa mai departe. În cele din urmă, acest lucru înfățișează condiția umană ca având aceeași valoare ca cea a insectelor și a viermilor, care, asemenea nouă, trăiesc doar ca să mănânce și să se reproducă.

Ar fi mult mai eficient dacă ne-am aborda viața prin prisma unui context de sens mai larg. Dacă vrem să fim liniștiți în fața morții, trebuie să obținem valoarea vieții noastre din religie, politică, artă, știință sau alte domenii similare care se întind pe mai multe decenii sau chiar secole. Deși moartea ar putea continua să reprezinte o sursă de îngrijorare și suferință, ea nu poate amenința serios o viață care este impregnată cu asemenea sensuri. Dar, din păcate, era modernă a îngreunat semnificativ încercările individuale de construire a unor vieți în contexte atât de complexe. Mai precis, accentuarea importanței sinelui ca fundament major de valoare, utilizat pentru justificarea și pentru legitimarea încercărilor umane, a devenit un factor care agravează amenințarea morții. Cu cât ți-ai conceput mai mult viața în jurul valorii reprezentate de sine, cu atât mai mult moartea va anula valoarea vieții tale. Din aceste motive, toate aspectele problemei persoanele a morții – îmbătrânirea, moartea, pierderea oportunităților – vor reprezenta probabil amenințări și pe viitor.

SCHIMBĂRI ALE SENSULUI

Schimbări în viață *Îmbogățiri și sărăciri ale sensului*

Nathaniel, fiul unor sclavi din Virginia de Sud, s-a născut în 1800. Stăpânul lor era un bărbat indulgent, mai în vârstă, numit Turner. Acesta, impresionat de talentul și de inteligența neobișnuită a copilului, i-a asigurat o îngrijire preferențială în copilărie, completată și cu ceva educație. Copilul fusese încurajat să creadă că era destinat să înfăptuiască lucruri mărețe. Dar după moarea stăpânului și a soției lui, Nat Turner fost vândut altor stăpâni, pentru care nu era cu nimic deosebit față de ceilalți sclavi de aceeași vârstă. Nu întrezăreau niciun motiv pentru care ar fi trebuit să continue educarea lui Nat sau să se comporte altfel decât cu ceilalți. Astfel, la vârsta de 21 de ani, deși fusese un băiat care promitea foarte mult, și-a dat seama că nu însemna cu nimic mai mult decât o mână de lucru, despărțit de soție și copil, care fuseseră vânduți altor stăpâni.

În acest moment din viață, Nat Turner a început să aibă viziuni. Convins că Dumnezeu îi vorbește, Turner a început să le țină predici celorlalți sclavi, iar în ziua sa liberă călătorea prin împrejurimi vorbindu-le unor grupuri de sclavi din ce în ce mai mari. Turner a reușit să aducă pe calea cea dreaptă un proscris alb care l-a auzit predicând, după care l-a și botezat. Acest simbolism rasial în care un negru botează un alb a stârnit senzație în rândul localnicilor. Cam în această perioadă, Dumnezeu i-ar fi arătat lui Turner adevărata sa misiune în viață: să-l slujească în așa fel încât în noul mileniu ordinea socială să fie inversată, negrii să fie stăpânii albilor. Treptat, Turner și-a adunat un grup de discipoli, pe care i-a călăuzit sub semnul divinității. Până la urmă, a reușit să stârnească o răscoală brutală printre sclavi, care a lăsat urme serioase în imaginația societății sclavagiste din sudul Statelor Unite. Grupul de sclavi adunați în jurul lui Turner nu aveau prea multe șanse în lupta cu trupele organizate, astfel încât rebeliunea a fost rapid înăbușită. Nat Turner,

fost sclav pe plantație transformat în predicator transformat în general și mesia de culoare, a fost până la urmă transformat în fugar, care trebuia să se ascundă prin mlaștini și câmpuri pentru tot restul vieții. A fost prins, acuzat și spânzurat la vârsta de 31 de ani (Oates, 1975).

Deși puțini americani contemporani trec prin evenimente similare răscoalei sclavilor condusă de Turner, povestea vieții lui reușește să surprindă câteva teme majore specifice schimbărilor în viață: disperarea și depresia care însoțesc pierderea sensului; bucuria care însoțește găsirea unor sensuri noi; revizuirea narațiunii vieții, de fiecare dată când survine o schimbare majoră; incidentele critice care par să stea la baza evenimentelor majore, care puteau fi, eventual, evitate; și continuitatea temelor majore de viață – continuitate care pare să-și bată joc tocmai de ideea schimbărilor fundamentale din viață.

Acest capitol va examina modul în care ființele umane trec prin și se adaptează la schimbările majore în sensurile vieții. Vom examina pe scurt care sunt aspectele implicate în atribuirea noilor sensuri vieții, după care vom trece la investigarea mai aprofundată a proceselor prin care scăpăm de unele sensuri. Acest capitol se va concentra asupra schimbărilor survenite la nivel individual, în timp ce capitolul următor va analiza schimbările survenite în grupuri mai mari de oameni, în cadrul schimbărilor sociale. Legătura dintre sens și reglare emoțională este un factor esențial pentru schimbările din viață – acest capitol va urmări cu atenție modul în care aspectele emoționale participă la re-atribuirea sensului vieții individului.

Adăugarea unei noi surse de sens nu necesită prea multe analize și discuții, fiindcă acest proces este unul direct și clar. Însă procesul de eliminare a sensului ridică imediat o serie de întrebări. În principiu, sensul este o legătură sau o asociere – deci cum poate fi dizolvată o astfel de conexiune? Două lucruri care erau legate unul de celălalt pot să nu mai aibă nicio legătură semnificativă? Ar putea cinci plus patru să nu mai fie nouă? Ar putea divorțul să rupă legătura dintre doi oameni în așa măsură încât să devină indiferenți unul față de celălalt, considerându-se reciproc total lipsiți de importanță, ca niște străini?

Spre deosebire de datele prezentate în capitolul anterior, rezultate privind schimbările în viață sunt foarte dificil de obținut. Cercetătorii din cadrul științelor sociale au acordat destul de multă atenție proceselor în care oamenii se alătură unor grupuri și le părăsesc, însă majoritatea acestor investigații s-au concentrat asupra identificării unor predictorii statistici majori și mai puțin asupra proceselor interne implicate. Totuși, am reușit să pun cap la cap o serie de rezultate pe care vi le voi prezenta în cele ce urmează.

Prima sursă se referă la divorț (sau la alte tipuri de rupere a legăturilor sentimentale). Există multe studii care au investigat divorțul, însă majoritatea acestora s-au rezumat la cercetarea factorilor demografici și generali care ar putea prezice cel mai bine cine va divorța. Totuși, mai recent, s-a încercat

examinarea proceselor subiective, interpretative, care pot însoți divorțul. Cercetările cele mai importante în acest sens au fost cele efectuate de Diane Vaughan (1986).

A doua sursă implică părăsirea grupurilor religioase. În ultima vreme a avut loc o creștere considerabilă a numărului studiilor dedicate modului și cauzelor pentru care oamenii părăsesc aceste grupuri. În particular, studiile au observat că majoritatea membrilor abandonează aceste grupuri în decursul primilor doi ani de la aderare. Prin studierea celor care părăsesc sectele religioase s-au aflat foarte multe detalii despre modul în care oamenii abandonează sau părăsesc o credință religioasă (de exemplu, Bromley, 1988).

Părăsirea unui grup politic poate avea un impact la fel de puternic ca și părăsirea unui cult religios. Richard Crossman (1987/1949) a publicat o compilație de relatări directe ale unor intelectuali occidentali privind atracția inițială pe care a avut-o ideea comunismului asupra lor și abandonarea, în cele din urmă, a acesteia. Deși aceste relatări au fost obținute pe un eșantion destul de mic și nu am putea spune că eșantionarea a fost tocmai riguroasă din punct de vedere științific, relatările detaliate ale proceselor subiective le conferă o valoare extraordinară.

Cercetătorii din cadrul științelor sociale au acordat o atenție considerabilă studiului rolurilor sociale și interpersonale, printre care pot fi incluse și modul în care acestea determină comportamentul, conflictul, stresul, distanța interpersonală și așa mai departe. Noile cercetări au examinat modul în care oamenii părăsesc anumite roluri și cum se adaptează situației unui „fost” rol, adică un rol anterior care nu mai este activ (mai ales Ebaugh, 1988a). Studiile care investighează îmbătrânirea și pensionarea oferă noi informații despre aceste procese (Kaufman, 1986).

Unele dintre aceste studii au examinat doar schimbările intenționate de viață (de exemplu, Ebaugh, 1988a), ceea ce nu este edificator, dacă dorim să facem comparații. Câteva perspective privind aceste procese pot fi obținute din cercetările lui Katherine Newman (1988) asupra mobilității descendente. Studiile ei implică angajați (de la directori executivi până la muncitori din fabrici) care și-au pierdut locul de muncă, precum și soții care, în urma divorțului, au fost nevoiți să coboare pe scara ierarhică.

Cât de obișnuit este ca oamenii să renunțe la sensul vieții? Unele tranziții, trecerea de la un rol la altul par inevitabile. Nimeni nu poate să rămână licean pentru totdeauna. Totuși, alte tipuri de schimbări sunt mult mai ample. În momentul actual, se pare că aproximativ 40-50% dintre căsătorii sfârșesc prin divorț (Price și McKenry, 1988). Aproximativ 20% dintre bărbații americani își pierd locul de muncă și, de-a lungul vieții, trebuie să coboare pe scara ierarhică (Newman, 1988). Marea majoritate a membrilor diverselor culte religioase părăsesc cultul în decurs de doi ani de la aderare (de exemplu, Barker, 1988). Sunt destul de frecvente cazurile în care membrii unor grupuri

religioase mai importante părăsesc grupul, întorcându-se ulterior (de exemplu, Hoge, 1988).

În general, pare evident faptul că există un număr semnificativ de încălcări ale unor angajamente și abandonări ale unor relații, deși acest fenomen nu este nici pe departe universal. Preocuparea centrală a acestui capitol nu este investigarea cauzelor sau a predictorilor statistici ai acestor schimbări, ci, mai degrabă, ne interesează procesele subiective de interpretare ale acestora și modul în care oamenii își restructurează sensurile vieții. Ne interesează ce se întâmplă în interiorul persoanei care trece prin asemenea schimbări de viață.

Farmecul unui sens nou

Oamenii adaugă sens vieții lor prin asumarea unor relații, angajamente și obligații noi. Acest proces este de multe ori însoțit de aderarea la grupuri sociale sau de formarea lor. În cele mai multe cazuri, noii membri internalizează credințele, valorile și standardele grupului căruia i s-au alăturat.

Adăugarea unor sensuri noi vieții induce de cele mai multe ori stări intense de fericire, euforie, veselie și beatitudine care pot dura o perioadă destul de lungă. Cele mai mute dovezi în acest sens se referă la asimilarea *voluntară* a noilor sensuri. Din acest motiv, va trebui să fim foarte atenți când încercăm să extrapolăm aceste efecte asupra schimbărilor involuntare. Totuși, se pare că majoritatea sensurilor noi sunt adăugate voluntar, astfel, aspectul emoțional pozitiv ar putea fi un fenomen destul de tipic.

Căsătoria este un exemplu obișnuit pentru procesele de îmbogățire a sensurilor vieții. Deși tranziția pe care o presupune căsătoria poate implica procese dificile de adaptare, de cele mai multe ori ea generează stări de euforie. Așa cum am arătat și în capitolele anterioare, perioada imediat următoare căsătoriei este cea mai fericită din viața unei femei (de exemplu, Campbell, 1981). Iubești și ești iubită, sentimentele de libertate și de optimism, de bucurie că ești în viață, sunt foarte intense în această etapă (Rubin, 1976).

Un nou loc de muncă este un alt exemplu de tranziție care implică atribuirea unor sensuri noi vieții. Primele săptămâni petrecute la locul de muncă au o tentă emoțională pozitivă, plăcută. Seamănă cu starea emoțională caracteristică „lunii de miere” (Helmreich, Sawin și Carsrud, 1986). Mulți se apucă de noua muncă plini de ambiție, cu așteptări favorabile și idealiste și cu un optimism entuziast (de exemplu, Cherniss, 1980). Chiar dacă traseul ocupațional pare lung și dificil, începutul este de multe ori caracterizat de emoții și atitudini pozitive – sentimentul de schimbare, de bucurie și aventură. Oamenii sunt fericiți când speră și visează că viața lor adultă va fi fericită (Levinson, 1978)¹.

Tranziția la statutul de părinte are o serie de implicații negative, printre care se numără stresul și tensiunea, cererile și obligațiile, sentimentul că ești legat pe veci și pierderi în calitate și intimitatea mariajului. În ciuda acestor probleme, există o serie de semne care asociază euforia cu statutul de părinte. Cel puțin emoțiile pozitive puternice pătrund printre necazurile și dificultățile cu care se confruntă părinții. Unul dintre semnele cele mai evidente este reducerea ratei suicidului în rândul celor care devin părinți – spre deosebire de multe alte tranziții care implică aceeași cantitate de stres și tensiune (vezi Baumeister, 1990; Hendin, 1982). Trecerea la statutul de părinte diferă de alte tranziții stresante, prin faptul că oferă o serie de sensuri noi vieții, ceea ce ar putea compensa diverse aspecte problematice.

Experiențele convertirilor religioase sunt și ele recunoscute pentru fascinația și pentru starea de beatitudine care le însoțesc. Timp de mai multe decenii s-au studiat experiențele de convertire religioasă petrecute în adolescență. Rezultatele ne oferă o imagine destul de exactă a ceea ce se întâmplă în aceste procese. Asemenea experiențe pot apărea fie după ce o persoană îmbrățișează o nouă credință, fie după ce dezvoltă o relație mai profundă cu credința care, în primă instanță, nu o prea atrăsese. Perioada care precedă aceste convertiri este de cele mai multe ori marcată de depresie și de o puternică senzație de vinovăție, precum și de sentimentul că se comite un păcat. Experiența convertirii induce „o stare extatică de pace și virtute” (Argyle, 1959, p. 61). Dacă persoana se alătură unui nou grup religios, apare deseori o perioadă similară lunii de miere, plină de fericire și de efervescență spirituală, perioadă în care noul convertit jubilează la ideea că orice faptă, oricât de mărunta, este înțeleasă acum în contextul marelui plan divin (Rothman, 1988, pp. 208-209; de asemenea, Paloutzian, 1981).

Experiențele religioase ale sclavilor prezintă aceleași tipare care pot fi regăsite și printre adolescenți. O perioadă de singurătate, tristețe, anxietate, sentimentul de vinovăție vor face loc unei senzații puternice că poți fi iubit și acceptat de Dumnezeu. Cel care s-a convertit este cuprins de iubire și de compasiune. Sclavii rețineau data convertirii lor transformând-o într-o ocazie de sărbătoare specială (Raboteau, 1978).

Ca să putem înțelege în profunzime schimbările emoționale intense care însoțesc deșteptarea spirituală/ religioasă, ar fi util să investigăm cazuri individuale. Un studiu de caz detaliat al unei puternice convertirii religioase a fost oferit de James Fowler (1981). O femeie, numită Mary, dusese o viață considerată imorală și iresponsabilă. Se droga, a avut câteva tentative de suicid, avea o viață sexuală promiscuă, trăia în concubinaj (ceea ce în anii 1950 era considerat imoral), fura din magazine și așa mai departe. Sub efectul unui drog ilegal (LSD), Mary a avut o revelație religioasă. „Mi s-a revelat într-un fel atât de real... faptul că singurul nostru scop pe pământ trebuie să fie adorarea și slăvirea lui Dumnezeu - că întregul nostru scop este să fim

pătrunși de spiritul său sfânt și să îl slăvim” (Fowler, 1981, p. 220). Puțin mai târziu, Mary a început să exploreze doctrinele creștine, dându-și seama că, prin asemenea incursiuni, lucrurile încep să prindă contur și să aibă sens într-un fel nou, mai intens.

După aceste experiențe, au avut loc alte intervenții divine pentru Mary, care aveau rezultate la fel de pozitive. În timpul unei căsnicii dezastruoase, lucrurile s-au agravat serios. Mary și-a adus aminte mai târziu cum soțul ei stătea în fața clădirii în care locuiau și urla în gura mare, înjurând-o, vorbindu-i obscen în auzul tuturor vecinilor. În acel moment, l-a auzit pe Dumnezeu spunându-i: „A fost de ajuns” (p. 236), ceea ce a umplut-o de pace și liniște. (La puțin timp după aceste evenimente, Dumnezeu i-a dat voie să și divorțeze). Astfel, întreaga ei viață și emoțiile ei au fost schimbate în bine când a început să vadă lucrurile din perspectiva lui Dumnezeu și a început să simtă compasiune din partea divinității.

Sursele cele mai elocvente ale farmecului inerent sensurilor noi sunt relatările comuniștilor din compilația lui Crossman (1987). Aceste persoane povesteau aderarea lor la comunism în termeni de optimism, fericire, cunoaștere de sine și o înțelegere atotcuprinzătoare. Perioada anterioară fusese destul de tristă pentru aceste persoane (ceea ce ne aduce aminte de stările de depresie resimțite de adolescenții care mai târziu s-au convertit). Acești oameni au vorbit despre „disperarea lor privind valorile occidentale” (p. 4) și despre teama de fascism. Considerau nou-formata republică a Uniunii Sovietice ca fiind „regatul lui Dumnezeu pe pământ” (p. 4), „vestitorul unei noi ere” (Fischer, p. 199) sau o utopie care se transforma în realitate (Gide, p. 180).

Îmbrățișarea comunismului a avut două tipuri de efecte principale. Primul se referă la faptul că lumea părea să aibă sens. Probabil că rezumatul lui Arthur Koestler este cel mai potrivit pentru a descrie acest lucru: „Noua lumină pare să strălucească din toate direcțiile tocmai pe țeasta omului; întregul univers se potrivește într-un tipar, la fel ca piesele unui joc de puzzle, care se assemblează ca prin minune. De acum încolo, fiecare întrebare are răspuns, iar îndoielile și conflictele țin de un trecut zbuciumat, când omul trăia într-o ignoranță totală, în lumea insipidă și incoloră a celor care *nu știu*” (p. 23).

A doua consecință are implicații emoționale și mai puternice. Fazele inițiale de bucurie au fost urmate de sentimente durabile de seninătate și calm, combinate cu entuziasm și optimism. Koestler povestește despre „pacea sufletească și seninătatea convertitului” (p. 23) și despre absența vinovăției („o conștiință curată și binecuvântată”, chiar și după comiterea unor fapte ilegale și imorale; p. 33). Richard Wright, un autor american de culoare se gândește cu nostalgie la vremurile în care fusese comunist și este fericit că scrierile sale au fost publicate, deoarece nu credea că va mai avea vreodată

pasiunea, speranța, credința și devotamentul pe care le-a avut pe vremea respectivă și nici puterea și claritatea emoțională pe care le-a cunoscut atunci (1987, p. 162).

Deci, în general, perioadele imediat următoare găsirii noului sens sunt adesea asociate cu emoții pozitive intense. Lumea și viața par să aibă sens într-un fel nou, iar această descoperire induce stări extatice. Aceste dovezi sunt în concordanță cu ipoteza potrivit căreia gestionarea emoțiilor este una dintre funcțiile principale ale sensului. Îmbrățișarea unui set nou de sensuri, cum ar fi cele aferente unei credințe sau unui rol nou, se dovedește adesea a fi o modalitate puternică prin care persoana poate induce stări afective pozitive. Se pare că recunoașterea neașteptată a faptului că, în sfârșit, lumea are sens este o sursă importantă de emoții pozitive. Acest lucru poate fi considerat imaginea în oglindă a ceea ce am descris în capitolul anterior despre suferință: senzația că lumea nu mai are sens este o sursă importantă de emoții negative.

Menținerea devotamentului, evitarea disonanței

De multe ori, cei care au părăsit recent o mișcare, o relație sau un rol vor spune că au fost duși pe căi greșite. Ei susțin că cineva i-a păcălit sau le-a făcut promisiuni false. Scenariul implicit este că au fost atrași de niște promisiuni tentante, dar nesincere, iar când și-au dat seama de duplicitate, au plecat.

Ar putea exista un dram de adevăr în toate relatările acestea, însă nu pot fi considerate întru totul corecte. Oamenii nu sunt participanți pasivi la ceea ce li se întâmplă. Nu sunt în totalitate pasivi nici măcar cu privire la iluziile despre implicarea lor în toate poveștile acestea. În capitolul anterior, despre fericire, am văzut că oamenii construiesc și mențin în mod activ iluziile pozitive; de fapt, oamenii se pricep foarte bine la aceste activități. Aceleași abilități sunt folosite și în cazul rolurilor, al relațiilor și al implicărilor pe care aceștia le au. Un grup sau o mișcare nu trebuie neapărat să îi înșele total sau parțial pe cei care aderă. Tot ceea ce trebuie să facă este să le satisfacă nevoile emoționale și să-i lase să se autoamăgească.

Ființele umane își mențin iluziile prin ignorarea informațiilor contradictorii și a implicațiilor acestora. Când se întâmplă ceva care confirmă convingerile lor, ei rețin întâmplarea, se gândesc la ea și o stochează împreună cu celelalte amintiri. Când se întâmplă ceva care infirmă ceea ce doresc ei să creadă, încep să deconstruiască lucrul respectiv și nu se mai gândesc la implicații. Țin informația separată, izolată, fără să încerce să o lege de alte informații relevante sau găsesc o modalitate prin care o pot explica astfel încât aceasta să nu amenințe convingerea pe care o preferă. Aceste informații

contradictorii se țin segregate, fără să aibă ocazia să fie asociate cu informații care au sens.

Este destul de evident că oamenii pot suporta confruntarea cu evenimente izolate care contrazic convingerile lor bazale, atâta timp cât acestea nu creează un tipar coerent, puternic și durabil. Oamenii sunt dispuși să accepte ocazional și decepțiile. Au expresii faimoase, populare, care exprimă această atitudine, cum ar fi clișeul legat de faptul că nu trebuie să câștigăm toate luptele sau că nu trebuie să avem așteptări prea mari. Excepțiile pot fi tolerate atâta timp cât rămân excepții.

Problemele și piedicile izolate pot provoca în mod firesc emoții negative. Dar din nou, o doză ocazională de emoții negative este acceptabilă, câtă vreme nu se formează un *tipar* de nemulțumire. Cheia reglării acestor stări afective și menținerea iluziilor proprii constă în conceperea emoțiilor negative ca episoade izolate care nu sunt legate unul de celălalt. De exemplu, dovezile privind condiția de părinte arată că ființele umane sunt dispuse să tolereze emoții și stări afective neplăcute, atâta timp cât tiparul general rămâne favorabil, și continuă să creadă că ceea ce fac are valoare pozitivă. Emoțiile negative sunt considerate fragmente individuale, izolate și niciuna nu poate fi comparată cu tiparul amplu al emoțiilor pozitive și al progresului.

Procese de menținere a angajării prin hrănirea iluziilor au fost elocvent descrise de diverși foști comuniști. Koestler povestește că, după ce Partidul adopta o anumită poziție, orice critică sau dezbateră a acestei poziții era percepută ca „sabotaj deviaționist”. Din acest motiv, toate discuțiile se axau pe acordul cu directivele partidului. „Ne străduiam să găsim fiecare în mintea noastră nu numai o justificare pentru ceea ce ni s-a prezentat, ci și unele gânduri prin care ne puteam dovedi nouă înșine că, de fapt, dintotdeauna am fi fost de acord cu ceea ce ni se cerea. De cele mai multe ori, încercările noastre au fost încununate de succes” (p. 50). Partidul era considerat infailibil, atât din punct de vedere moral, cât și logic, astfel că aderenții la partid reușeau mereu să găsească modalități prin care să accepte și să creadă ceea ce li se spunea. Acțiunile imorale ale partidului, care se întindeau de la minciuni și distorsiuni până la intimidare, opresiune și omor, erau acceptate ca modalități necesare pentru atingerea scopurilor.

Atenția selectivă era unul dintre factorii cei mai importanți. Koestler menționează cât de indignați erau noii convertiți la comunism în legătură cu nedreptățile societății capitaliste – însă nu ar fi scos o vorbă despre deportările și execuțiile din țările comuniste (p. 71). Fischer relatează că majoritatea comuniștilor fuseseră obsedați de defectele capitalismului, însă continuau să nu observe crimele similare comise în regimul comunist. Cu siguranță, erau conștienți de ceea ce se întâmpla, însă refuzau să admită că aceste lucruri făceau parte dintr-un tipar mai larg, mai cuprinzător. În cel mai bun caz, recunoșteau că multe dintre sacrificii erau necesare în momentul respectiv, dar credeau că

toate aceste întâmplări nefericite urmau să se termine în curând. De exemplu, un val de execuții putea să le inducă un nivel considerabil de stres, dar își spuneau unul celuilalt că aceste decese erau simptomele tranziției (adică ale revoluției) și nu ale comunismului. Revoluția este de multe ori violentă, dar după ce revoluția își va atinge scopul și comunismul își va ocupa poziția, nu va mai fi nevoie de asemenea incidente.

De fapt, strategia de concentrare asupra viitorului și ignorarea prezentului a fost menționată de mai mulți foști comuniști. De exemplu, Stephen Spender își aduce aminte de un prieten comunist care „trăia în viitor, pentru el prezentul aparținea cruntului trecut pre-revoluționar” (p.235). La un moment dat, și-a întrebat prietenul cu privire la procesele rusești „regizate” care discreditau în mod serios încercările rușilor de a dovedi vestului că justiția este corectă în Rusia. La început, prietenul acesta a stat o vreme pe gânduri, după care a spus că a renunțat de mult să se mai gândească la aceste procese. Refuzul de a reflecta asupra acestor evenimente conflictuale a devenit o temă comună. Nu se trag concluzii, nu se observă implicațiile, deci sensurile sunt evitate.

Alții se gândeau la aceste evenimente care puteau fi extrem de contradictorii, dar au reușit să găsească modalități prin care să le împace cu convingerile lor comuniste. Fischer a spus că „Deznodămintele care păreau dăunătoare Rusiei erau considerate efemere, erau interpretate într-un mod fals sau eliminate prin adoptarea altor soluții semnificative, compensatorii” (p. 203). Astfel, informațiile disonante puteau fi ignorate sau cel puțin așa credeau adepții partidului, deoarece se refereau la aspecte care erau temporare și irelevante. Spender descrie conflictele pe care le-a avut cu propria sa persoană, când încerca să găsească modalități prin care să-și explice fenomenele care contraveneau credințelor sale comuniste. Koestler spune că a învățat să nu vadă realitatea așa cum era ea, ci interpreta evenimentele „prin ceața urui miraj dialectic care camufla lumea reală” (34-35). Această procedură îi permitea să adapteze informația și să o modeleze cu exactitate după tipare de gândire preconceptuate (p. 60).

Strategia evitării aspectelor paradoxale s-a transferat și asupra relațiilor interpersonale. Aproape toți scriitorii incluși în grupul lui Crossman au făcut referire la diverse tabu-uri majore care le impuneau să nu discute cu nimeni despre dezacordul cu directivele Partidului, acest lucru referindu-se mai ales la cei care își pierduseră credința în comunism. Koestler povestește că discuțiile purtate cu oponenți sau renegați erau considerate acte de „colaborare cu Puterile Răului” (p. 34). Ignatio Silone a fost profund marcat de „incapacitatea absolută a comuniștilor de a discuta onest opiniile care le contraziceau pe ale lor” sau de a concepe că un adversar poate fi „de bună credință” (p. 101). În relatările lui Wright, momentele sale cele mai neplăcute au fost cele provocate de foștii tovarăși care au început să răspândească

povești malițioase despre el, după ce a decis să se retragă din participarea activă la mișcarea comunistă.

Susținută de grup sau de sistem, nevoia de coerență mintală și-a exercitat efectul, înăbușind orice posibil dezacord. Comuniștii își aduc aminte că se simțeau neloiali chiar și în momentele în care luau în considerare posibile abordări contradictorii. Evitarea discuțiilor cu oponenții era doar o parte din acest proces. Spender, de exemplu, își aduce aminte că se simțea vinovat pentru conflictele sale personale legate de comunism, deoarece credea că partea din el care inducea aceste atitudini împotriva comunismului putea fi în secret aliată cu opresiunea capitalistă. Koestler oferă cea mai extremă ilustrare a teoriei echilibrului, în care comuniștii considerau că toți cei care nu îi susțineau activ erau împotriva lor. Prin definiție, îi considerau fasciști pe toți cei care nu erau comuniști. Chiar și cei care au murit în închisori fasciste erau considerați susținători ai fascismului, cu excepția celor care s-au alăturat explicit comunismului.

Comunismul nu este singura formă de devotament menținut prin evitarea sensului. Tipare similare apar și în alte forme de dovezi. Potrivit relatărilor lui Vaughan (1986) legate de divorț, procesul de separare începe în momentul în care unul dintre parteneri începe, în secret, să fie nemulțumit de relație. De obicei, această persoană are rețineri în a se confrunta direct cu nemulțumirea pe care o are, deoarece acest lucru ar putea avea efecte negative asupra viitorului: la început nimeni nu vrea să accepte ideea că relația s-ar putea termina cu un divorț. Soluția pe termen scurt este deconstruirea problemelor și a conflictului, în așa fel încât să poată fi percepute doar sub aspectul unor probleme specifice, imediate și nu ca semne ale unor probleme mai profunde.

Strategiile și tiparele interpersonale îi ajută pe oameni să evite recunoașterea insatisfacției maritale. Partenerul nemulțumit evită să spună „Nu sunt mulțumit/ă cu relația noastră”. În schimb, se va plânge de probleme minore sau cotidiene – obiceiurile personale enervante ale celuilalt, conflicte și probleme minore. La rândul său, și celălalt partener tinde să perceapă tiparul mai complex al acestor nemulțumiri și, astfel, va răspunde pur și simplu la nemulțumirile imediate ale celuilalt în aceiași termeni – adică la probleme minore, izolate și nu la probleme grave. Astfel, divorțul începe cu certuri neînsemnate care ascund de fapt probleme mai mari.

Este foarte posibil ca asemenea procese de evitare să opereze și în cazurile în care persoanele își pierd locul de muncă. Newman a observat că multe persoane care au fost concediate „susțin de multe ori că, privind înapoi, ar fi trebuit să anticipeze ceea ce urma să se întâmple” (1988, p. 13). Poate că încercau doar să construiască o poveste coerentă, inventând amintiri legate de semnele de avertizare. Dar este la fel de posibil ca, la început, să fi

încercat să evite conștientizarea semnelor care îi avertizau că, de fapt, cariera lor era în pericol.

Tipare similare pot fi regăsite și în cadrul cultelor religioase. Multe dintre aceste culte se izolează de lume, pe de o parte, pentru a-și menține membrii departe de opinii contradictorii. Mai ales foștii membri (apostații) trebuie condamnați și evitați (de exemplu, Barker, 1988; Hall, 1988; Rothbaum, 1988). Aceste persoane devin creaturi satanice, demoni care amenință misiunea divină a cultului. Aproape întotdeauna ele sunt considerate ca fiind mai rele decât persoanele care nu s-au convertit.

Când o persoană începe să fie nemulțumită de grupul religios căruia îi aparține, la început tinde să izoleze aceste sentimente și să evite să se gândească la implicațiile evenimentelor deranjante (de exemplu, Jacobs, 1984). Acest proces este facilitat și de credință. Oamenii cred că liderul religios știe ce face: „Tot ceea ce face liderul este considerat un proces intenționat de învățare: în cazul în care membrii grupului consideră că este dificil să accepte ceea ce se întâmplă, vor începe să dea vina pe incapacitatea lor de a înțelege semnificația celor întâmplate” (Rothbaum, 1988, p. 209). Un astfel de răspuns este o ilustrare dramatică a credinței în mitul sensului suprem. Persoana își impune să creadă că aceste aspecte au un sens pozitiv, chiar și în cazul în care acest lucru nu este deloc evident. Persoana continuă să își spună că trebuie să existe un motiv solid pentru ceea ce se întâmplă.

Astfel, ființele umane cooperează activ pentru menținerea iluziilor pozitive despre sursele importante de sens din viața lor. Se consideră că temele majore de sens nu pot fi puse sub semnul întrebării. Oamenii își permit să se întrebe doar dacă anumite gânduri, emoții, evenimente și acțiuni particulare sunt compatibile cu aceste teme ample de sens. De multe ori și justificările sunt concepute astfel încât răspunsurile să fie pozitive (vezi mai ales Gide, 1987). Disonanța cognitivă este evitată prin refuzul acceptării posibilelor inconsecvențe. Orice ar putea contrazice sensurile ample este reinterpretat, deconstruit, tratat izolat, considerat fie irelevant, fie o aberație.

Cristalizarea nemulțumirii

Soluția prin care se poate evita disonanța constă în încercarea de a nu observa tiparul complex de probleme și contradicții. Oamenii reușesc destul de bine să tolereze frustrările, dezamăgirile, amănările sau alte aspecte negative care s-ar putea acumula de-a lungul căutării succesului și fericirii. Pe de altă parte, tolerează mult mai greu aceste sentimente dacă le percep ca făcând parte dintr-un tipar permanent, stabil de nefericire.

Sensul este o problemă de asociere – proces prin care aspecte izolate sunt legate astfel încât să formeze tipare complexe. Dacă singurul tipar

amplu este cel de fericire și optimism, atunci evenimentele contradictorii izolate pot fi respinse și considerate niște probleme și necazuri minore. Orice problemă poate fi considerată minoră sau trivială în comparație cu totalitatea aspectelor pozitive.

Totuși, pasul crucial apare în momentul în care aceste evenimente contradictorii se asociază și formează un tipar de gânduri negative, disonante. Acest proces ar putea fi denumit cristalizarea nemulțumirii. Diferența dintre starea subiectivă de dinainte și de după această cristalizare s-ar putea să nu aibă nicio legătură cu vreo modificare a *cantității* îndoielilor și a emoțiilor negative. Ceea ce se modifică este faptul că aceste îndoieli și emoții negative sunt acum conectate la un *tipar* mai complex de relații de sens, care, în loc să fie o simplă colecție de emoții și de presimțiri negative (care privesc izolat par minore și nu comportă nicio semnificație mai complexă prin asocieri), contrazic aceste credințe formate la niveluri superioare.

Această diferență poate fi foarte ușor ilustrată printr-o analogie militară. Evenimentele zilnice bune și rele pot fi asemuite unui sistem militar. În mod normal, *status quo*-ul este menținut prin colaborarea eficientă a tuturor acestor aspecte pozitive, la fel ca în armată, în timp ce aspectele negative sunt ținute izolate. Este ca și cum soldații inamicului ar ieși pe rând, câte unul, pe câmpul de luptă să se lupte cu armata care este în apărare. Ca urmare, fiecare soldat inamic este înfrânt. Amenințarea reală apare în momentul în care soldații inamicului se unesc și formează o armată care ar putea înfrânge armata apărării.

Așa cum am arătat deja, membrii oricărui grup religios sau cult pot supraviețui dacă ignoră îndoielile și percepțiile proprii și dacă reușesc să susțină convingerea că tot ceea ce se întâmplă face parte dintr-un plan divin sau aparține eforturilor binevoitoare ale liderului. Pentru acești membri, schimbarea crucială apare în momentul în care nu își mai pot înlătura toate îndoielile prin această metodă. De exemplu, femeile din multe grupuri religioase netraditionale sunt subordonate radical membrilor masculini ai grupului și primesc sarcinile tipic feminine de a găti, a spăla și de a avea grijă de bărbați. La început, acceptă această poziție, percepend-o ca făcând parte dintr-un plan divin, dar, la un moment dat, ar putea să înceapă să considere că situația este nedreaptă. Ca urmare, vor începe să-și considere situația ca făcând parte dintr-un tipar general de lipsă de respect și de exploatare (Jacobs, 1984).

Alți membri ai unor asemenea grupuri se așteaptă la un progres utopic măreț. Prezentul poate fi considerat o simplă etapă regretabilă a unui proces care tinde spre realizări mai înalte. Totuși, la un moment dat, ar putea deveni evident că progresul nu poate fi realizat în totalitate sau nu poate avea loc destul de repede, astfel că membrii grupului încep să-și dea seama că gruparea lor religioasă nu va putea reforma lumea. Această observație va schimba totul.

Până în acest moment, problemele și nemulțumirile percepute prin prisma unui status quo erau considerate necazuri temporare, dar din acest moment, încep să devină permanente. Această percepție eronată a modului în care se schimbă lumea, combinată cu percepția acțiunilor liderilor ca fiind total contradictorii cu idealurile simbolice religioase pe care le propovăduiesc, devin factori esențiali în decizia de a părăsi cultul (Wright, 1984).

Comuniștii occidentali care au vizitat Uniunea Sovietică au trecut prin schimbări similare. André Gide a rupt-o cu comunismul după una dintre vizitele celebre în această țară. Gide a constatat că interzicerea exprimării libere, inegalitățile frapante în ceea ce privește nivelul de trai și deținerea puterii, precum și alte aspecte semănau foarte mult cu trăsăturile negative ale societății capitaliste. Mai târziu, Gide declara că ar fi tăcut atât timp c t ar fi putut crede în progres, în schimb, a ajuns să creadă că în Rusia condițiile de viață se  nr ut teau treptat. Cu alte cuvinte, aceleași probleme ar fi fost tolerabile în contextul îmbunătățirii condițiilor de viață, dar ele au devenit intolerabile imediat după ce au fost percepute ca făcând parte dintr-un tipar permanent.

Louis Fischer a vizitat de două ori Uniunea Sovietică, iar contrastul dintre cele două vizite l-a mișcat profund. Prima vizită a avut loc la scurt timp după Revoluția Rusă. Cu ocazia acestei vizite, Fischer a observat r sp ndirea optimismului și a speranței, în ciuda condițiilor de trai extrem de dificile. Nouăsprezece ani mai târziu s-ar putea ca aceleași condiții să nu fi devenit obiectiv mai rele, dar semnificația lor s-a schimbat. La a doua vizită, Fischer nu a mai reușit să observe același optimism și aceeași speranță, ci mai degrabă teamă, cinism, egoism și alte tipare la fel de dezagreabile. Este dificil de stabilit dacă ceea ce s-a schimbat a fost atitudinea lui Fischer sau a poporului rus (sau a ambelor părți), însă implicațiile sunt aceleași în ambele cazuri: condiții similare pot produce sensuri profund diferite, în funcție de modul în care sunt percepute – ca aberații temporare sau ca tipare stabile, permanente. Perceperea lor sub forma unor tipare stabile, permanente, constituie cristalizarea nemulțumirii, ceea ce reprezintă un pas important în schimbările din viață.  n cazul lui Fischer, această percepție a fost urmată de desprinderea de doctrinele comuniste.

 n cazul divorțului, se pot regăsi tendințe similare: de la perceperea unor cazuri izolate de conflicte și nemulțumiri, *fără nicio legătură*  ntre ele, până la perceperea lor într-un tipar amplu, care comportă toți indicatorii unei căsnicii nefericite. Vaughan (1986) și-a început interviurile rug ndu-și participanții să identifice momentul în care au început să simtă că ceva nu este deloc în regulă cu relația lor. De cele mai multe ori, răspunsurile erau împărțite în două etape majore. La început, au trecut printr-o perioadă în care au avut momente de furie, de dezamăgire și conflicte, după care aceste evenimente izolate s-au cristalizat într-un tipar general de nemulțumire în

legătură cu relația. La început, aceste percepții fuseseră considerate irelevante sau simple probleme de adaptare la viața de cuplu cu care partenerii urmau să se obișnuiască.

Dar, într-un moment critic, persoana și-a dat seama că problemele sunt mult mai profunde și mai stabile decât credea. Avuseseră loc prea multe conflicte și deziluzii ca să poată fi considerate în continuare izolate. În alte cazuri, revenirea acelorași probleme a pus sub semnul întrebării convingerea că totul urma să se îndrepte după ce vor face unele schimbări. În acel moment, persoana recunoștea că era profund nemulțumită de relația sa.

La fel, studiul condus de Helen Ebaugh (1988a) asupra investigării proceselor de renunțare la roluri a evidențiat faptul că, în majoritatea cazurilor, la început, participanții nu reușeau să-și formuleze clar nemulțumirile. În fazele incipiente, au simțit probabil o nemulțumire și o insatisfacție vagă, referitoare la o serie de probleme aparent minore. Doar mai târziu această stare s-a cristalizat într-o expresie a insatisfacției în legătură cu rolul deținut.

Cristalizarea nemulțumirii nu înseamnă neapărat că persoana va părăsi grupul sau relația. Însă, de cele mai multe ori, reprezintă începutul reconsiderării profunde a situației. Persoana evaluează opțiunile și alternativele de care dispune, iar mulți vor începe în mod activ să caute alternative. De exemplu, comuniștii, în fazele de îndoială, petreceau perioade lungi blocați în conflicte interpersonale în care uneori reconsiderau unele dintre dovezile neliniștitoare pe care nu le luaseră în considerare în perioadele de devotament. La fel, unul dintre cercetătorii care investighează divorțul susținea că nu a cunoscut niciun bărbat care să părăsească o căsnicie înainte să fi cunoscut o altă femeie la care să se poată duce (Lyman, 1971). Deși este o exagerare, această generalizare surprinde o dorință comună de a găsi pe cineva de rezervă înainte de a pune capăt unei legături maritale. Cei care se gândesc serios la divorț încep să caute activități și relații alternative cu ajutorul cărora tranziția, divorțul, ar putea decurge mai lin (Vaughan, 1986).

Cristalizarea nemulțumirii determină reevaluarea relației și a devotamentului. Problemele izolate, frustrările și zilele proaste pot fi ignorate, fiind considerate piedici simple care nu afectează serios satisfacția generală sau devotamentul. Însă un tipar amplu de probleme și de frustrări induce niveluri mai complexe de sens care declanșează întrebarea dacă aspectele pozitive reușesc să aibă un efect mai puternic decât cele negative. Calculele persoanei referitoare la întrebarea dacă merită sau nu să se implice în relație nu mai pot face abstracție de complexitatea și de dimensiunea problemelor. Majoritatea căsătoriilor pot face față câtorva zile proaste, dar când zilele proaste durează un an, persoanele implicate ar putea începe reevaluarea situației și să-și pună întrebarea dacă relația merită continuată.

Nivelurile mai complexe de sens implică adesea compararea circumstanțelor cu standarde abstracte sau cu principii generale. Deciziile

negative la aceste niveluri complexe implică de cele mai multe ori concluzia că dorințele și nevoile persoanei nu sunt satisfăcute. De exemplu, comuniștii au decis să părăsească partidul, când și-au dat seama că practicile și organizarea nu sunt suficient de compatibile cu speranțele și cu scopurile lor personale (Crossman, 1987). Oamenii părăsesc grupurile religioase, după ce ajung la concluzia că nu beneficiază din punct de vedere spiritual sau dacă grupul religios nu atinge ceea ce și-a propus și nu reușește să schimbe lumea (de exemplu, Jacobs, 1984; Wright, 1984, 1988). Alții părăsesc grupul căruia îi aparțin în momentul în care își dau seama că doctrinele instituționale nu mai sunt compatibile cu stilul de viață pe care și l-au ales, chiar dacă continuă să creadă în doctrinele religioase și să mențină legături emoționale cu biserica și cu membrii săi (Albrecht și colab., 1988; Hadaway și Roof, 1988). Divorțurile sunt de multe ori inițiate de decizia unuia dintre parteneri care consideră că mariajul nu reușește să îi satisfacă așteptările, dorințele și nevoile (de exemplu, Vaughan, 1986). De fapt, rezultatele arată că rata divorțurilor crește în momentul în care oamenii încep să aibă așteptări ridicate de la căsătorie (de exemplu, Price și McKenry, 1988).

Toate aceste decizii depind de recunoașterea unui set mare de factori sau de emoții negative. Atâta timp cât nemulțumirea este considerată un aspect fragmentar sau momentan, nu se vor lua asemenea decizii negative.

Incidentul declanșator

Când oamenii încep să descrie procesul prin care au început separarea de partener, povestirile lor fac referire foarte des la un incident central care pare să fi declanșat decizia. Trebuie să fim destul de sceptici când analizăm asemenea relatări, deoarece ar putea fi rezultatul unor distorsionări retrospective. Adesea, evenimentul declanșator pare să fie banal sau neînsemnat. Este posibil ca aceste evenimente să fie doar amorse ale amintirilor – elemente cărora li se atribuie retrospectiv mai multă importanță decât au avut în realitate. În caz contrar, aceste incidente ar fi putut precipita separarea, dar aceasta nu a fost indusă de cauze minore. Mai degrabă, am putea spune că este vorba despre ceea ce simbolizează sau ce accentuează aceste aspecte minore. Incidentele declanșatoare au contribuit la cristalizarea nemulțumirii; adică, probabil au condus la o serie de introspecții care au relevat ulterior un tipar mai amplu de nemulțumire. Din acest motiv, incidente aparent banale pot determina o persoană să ia o decizie majoră.

Membrii grupurilor religioase își aduc adesea aminte de un eveniment particular care i-a îndemnat să ia decizia de a părăsi grupul. Uneori, acest eveniment critic implică respingere, abuz, exploatare sau constrângere, care contribuie la cristalizarea nemulțumirii (Jacobs, 1984). În unele cazuri,

obligarea aderentelor la cult de a întreține relații sexuale cu liderii grupului era percepută ca fiind nedreaptă, însă dacă femeia se opunea acestor impuneri putea fi ostracizată sau i se retrăgeau beneficiile spirituale. Aceste lucruri dădeau naștere la un ciclu al nemulțumirilor, care, la un moment dat, o puteau determina pe femeie să părăsească grupul (Jacobs, 1984).

În cazul altor membri ai cultului, incidentul declanșator căpăta o formă dramatică: grupul religios era incapabil să își atingă scopurile, liderii nu erau potriviți sau nu erau suficient de idealști, nu se potriveau cu imaginea pe care o promovaseră despre ei înșiși sau individul nu reușea să obțină beneficiile spirituale pe care le anticipase. Un cercetător a intervievat zeci de persoane, foști membri ai unor culte și a observat că foarte multe persoane care au părăsit grupul au avut o relatare similară poveștii pentru copii despre noile haine ale împăratului (Rothbaum, 1988, p. 216). Conform relatării lor, incidentul declanșator era un eveniment (de cele mai multe ori minor) care i-a determinat să își dea seama că sensurile supreme promise de doctrinele grupului religios erau inexistente.

Persoanele foarte devotate unei doctrine religioase sunt foarte expuse unor cristalizări dramatice ale nemulțumirii, deoarece rolul credinței este un aspect extrem de important în religie. Li se impune adesea să creadă că există o serie de explicații, de motive, scopuri și sensuri care le sunt necunoscute. Este vorba de fapt despre o variantă extremă a mitului sensului suprem. De-a lungul timpului, aceste persoane ar putea ajunge în situația în care să se îndoiască de existența acestor motive și scopuri supreme, ascunse. Un eveniment declanșator ajunge să prezinte mitul sensului suprem sub forma unui simplu mit. Prin acest eveniment se confirmă îndoielile persoanei, după care aceasta începe să reinterpreteze totul prin prisma unor explicații familiare, evidente și inteligibile. Motivul pentru care trebuie să speli zilnic podeaua nu este unul care ar aduce beneficii spirituale misterioase, ci, mai degrabă, este dorința liderului de a avea podele curate și pe cineva care să facă acest lucru gratis. Asemenea observații pot avea un efect devastator asupra devotamentului personal. Nu podelele, ci semnificația pe care o dețin ele pentru implicarea ta personală în viața grupului te determină să pleci.

De multe ori, și relatările foștilor comuniști subliniază incidente dramatice care au declanșat nemulțumirea lor față de comunism. În unele cazuri, este vorba despre un eveniment politic major, cum ar fi înăbușirea brutală a revoltei din Kronstadt sau semnarea pactului dintre naziști și sovietici. În alte cazuri, este vorba de experiențe personale, cum ar fi deziluziile avute cu ocazia vizitelor în Uniunea Sovietică. Silone a descris participarea la o întâlnire comunistă internațională la nivel înalt, cu ocazia căreia a fost rugat să recomande – pe nevăzute – o rezoluție prin care se dezaproba un document. Presiunea de a fi de acord cu grupul, chiar și în

cazul unei incorectitudini intelectuale, l-a dezgustat și a grăbit decizia lui de a o rupe definitiv cu comunismul.

În cazul divorțului, evenimentele dramatice erau de cele mai multe ori factorii care au accelerat separarea. În multe cazuri, în spatele acestor decizii, stăteau pregătiri îndelungate, deși decizia părea spontană. Persoana care iniția separarea încerca să-și manipuleze partenerul, să îl determine să spună sau să facă ceva care să grăbească separarea sau chiar să îl determine să plece (Vaughan, 1986).

În urma studiilor de rol efectuate de Ebaugh (1988a), au reieșit câteva tipuri de „momente de cotitură”. Pe primul loc se află evenimentul declanșator care a determinat cristalizarea nemulțumirii. Astfel, un conflict marital sau descoperirea infidelității celuilalt forța persoana să simtă o nemulțumire mai mare în legătură cu mariajul. La fel, în unele cazuri, momentele de cotitură luau forma „ultimei picături”, moment în care se ajunge la o acumulare de prea multe nedreptăți și insulte. (Probabil că ultima picătură îndeplinea și funcția de indiciu pentru cristalizarea nemulțumirii). Un alt tip de eveniment îi oferea persoanei o scuză potrivită, prin care putea să-și manifeste nemulțumirea acumulată de-a lungul timpului (care fusese deja identificată ca atare). Așa cum am văzut mai înainte, nemulțumirea în sine nu este întotdeauna suficientă pentru inițierea schimbării, iar ființele umane au de multe ori nevoie de justificare ca să poată ieși dintr-o relație. În mai multe situații, îmbolnăvirile sau problemele de sănătate i-au determinat pe oameni să abandoneze cariera care nu le mai făcea plăcere. În multe cazuri, problema de sănătate s-ar putea să nu necesite pensionarea, de exemplu, dar oferă șansa terminării carierei într-un mod onorabil, care poate fi acceptat de toată lumea.

Tranzițiile involuntare conțin și ele evenimente declanșatoare. Managerii sau directorii concediați au amintiri foarte vii despre ziua în care au fost dați afară de la serviciu (Newman, 1988). Ei și-au repetat în minte scena de mai multe ori în timpul șomajului. În multe situații, aceste reluări au fost însoțite de un regret foarte puternic pentru că nu au scos nicio vorbă sau nu s-au descărcat pentru ultima dată. Aceste persoane își dau seama că asemenea gesturi nu ar fi modificat rezultatul, dar privind în urmă, cred că le-ar fi oferit totuși un pic de satisfacție. Simțeau că această supunere pasivă, fără să se fi apărat sau să fi avut remarci sarcastice, fără să fi protestat îi împiedica să considere acest subiect închis odată pentru totdeauna.

Asfel, multe dintre pierderile de sens sunt asociate cu amintiri foarte vii despre evenimentul declanșator. În unele cazuri, cum ar fi scena concedierii, incidentul în sine este foarte important chiar și dintr-un punct de vedere obiectiv. În alte cazuri, privit obiectiv, incidentul ar putea fi minor sau banal, dar are o mare valoare subiectivă, deoarece simbolizează respingerea sensului.

Rescrierea poveștii

Uneori, persoana evaluează situația, include opțiunile și alternativele de care dispune și ajunge la concluzia că nu este cazul să schimbe ceva. De exemplu, divorțul este mai puțin probabil în grupurile care nu au prea multe alternative disponibile, cum ar fi cazul casnicilor (de exemplu, Blumstein și Schwartz, 1983). Nemulțumirea lor se cristalizează, însă ele ajung la concluzia că se descurcă mai bine în situația actuală decât dacă ar divorța. Deci rămân.

În aceste cazuri, accentul cade pe cei care decid să se separe. Pentru ei, următoarea sarcină este să găsească ceva prin care își pot justifica decizia de a pleca. Acest proces poate să înceapă după ce a avut loc evenimentul declanșator, dar, de multe ori, începe cu mult înaintea acestuia, iar evenimentul declanșator convinge persoana că este momentul să reconsidere această abordare nouă.

În perioada în care se păstrează atașamentul față de partener, oamenii sunt foarte atenți cum își selectează informațiile. Aleg acele evenimente care se potrivesc cu convingerile lor și îi încurajează să continue să fie devotați relației. Pe de altă parte, ignoră sau deconstruiesc toate aspectele negative ale relației sau ale rolului pe care îl dețin.

Însă toate acestea se modifică în momentul în care persoana decide să părăsească grupul, credința sau relația. Distorsiunile de care se folosea în prealabil s-ar putea schimba total. În loc să caute motive pentru care să poată rămâne, începe să caute motive pentru care ar putea pleca. Deoarece de multe ori asemenea decizii sunt luate extrem de greu, nevoia de distorsionare a percepțiilor ar putea deveni și mai acută decât în cazul celor care doresc să rămână devotați. Sursa sensului care este lăsată în urmă trebuie discreditată din toate punctele de vedere. Dacă persoana ar continua să vadă orice aspecte pozitive, ar însemna că, de fapt, lasă loc disonanței.

Nevoia de a justifica părăsirea celui alt sau a grupului poate duce la distorsiuni semnificative în grilele interpretative ale persoanei. Acesta este unul dintre motivele pentru care narațiunile celor care au părăsit un grup religios sau au divorțat trebuie privite cu scepticism (mai ales cele relatate imediat după ruptură, deoarece, adesea, oamenii cred că este cazul să descrie situația într-o lumină cât mai sumbră). De exemplu, atitudinea publicului american față de cultele religioase moderne a fost extrem de negativă o vreme, probabil și datorită relatărilor exagerate ale unor foști membri care descriau viața din interiorul grupului religios respectiv în termeni de degradare, exploatare, spălare de creier, promiscuitate sexuală și alte asemenea aspecte nefavorabile. Mai târziu, cercetările riguroase au relevat măsura în care aceste narațiuni au reușit să exagereze și să distorsioneze realitatea (vezi mai ales, Bromley, 1988; Hall, 1988; Wright, 1988). Foștii membri trebuiau să-și justifice

plecarea. Astfel, povestirile lor ofereau o imagine extrem de greșită și eronată a vieții cultului respectiv.

Povestirile pe care oamenii le construiesc probabil că nu sunt relatări complete și nici măcar corecte. Cu toate acestea, ele sunt esențiale pentru procesul de adaptare al persoanei în perioada de tranziție și pentru reinterpretarea devotamentului. De exemplu, există dovezi statistice solide despre factorii care duc la divorț, cum ar fi venitul familiei, istoria cuplului și așa mai departe. Însă, în momentul în care oamenii divorțează, rareori fac referire la acești factori, deși cazul lor specific se potrivește exact cu profilul statistic al divorțului (Price și McKenry, 1988, p. 31). În schimb, poveștile lor proprii subliniază cauze mult mai individuale, personale și particulare.

De multe ori, oamenii cred că ruperea unei relații sentimentale necesită construirea unei relatări noi, total diferite, care descrie relația într-o lumină negativă. În prima variantă, imediat după separare, persoana care a inițiat separarea încearcă să se convingă că relația este atât de proastă, încât nu mai poate fi salvată. Acesta este procesul invers celui de formare a unei relații, când oamenii accentuează aspectele pozitive și încearcă să le reducă pe cele negative (Vaughan, 1986).

În narațiunea revizuită a relației, partenerul este văzut într-o lumină total negativă. Experiențele comune plăcute sunt neglijate, iar conflictele și dificultățile sunt accentuate și exagerate (Vaughan, 1986). Atracția originală față de celălalt este minimalizată. Dacă, la început, găsirea jumătății potrivite – un eveniment comparabil cu un adevărat miracol – a fost percepută ca un destin romantic, atracția inițială începe să fie descrisă ca un accident, o problemă legată de avantaje și de confort și așa mai departe (Vaughan, 1986, p. 31-33). Acum, chiar dacă partenerul face ceva drăguț sau plăcut, se consideră că a făcut-o din motive ascunse, întâmplător sau accidental. Dar în cazul în care partenerul face ceva neplăcut sau jignitor, acest lucru este considerat ca fiind tipic, intenționat și voit, reflectând de fapt motivele ascunse ale acestuia. Desigur, aceste tipare interpretative sunt opuse celor pe care le regăsim în cazul cuplurilor fericite, în care membrii tind să-și minimalizeze reciproc comportamentele negative, considerând în același timp comportamentele pozitive ale partenerului ca fiind cele tipice (Holzworth-Munroe și Jacobson, 1985; Finchman, Beach și Baucom, 1987).

În general, persoana care plănuiește să rupă o relație nu mai consideră că este necesar să păstreze iluziile pozitive despre relație, iluzii care, anterior, aveau funcția de a menține fericirea în cadrul cuplului. Ca urmare, această persoană poate adopta o atitudine critică față de partener sau față de întreaga relație (Vaughan, p. 37). Celălalt partener, poate pentru prima dată, simte pericolul care amenință relația. Astfel, de multe ori răspunde la critici într-un fel prin care încearcă să compenseze neajunsurile sau să salveze relația, accentuând și mai tare aspectele pozitive. În momentul în care are loc

ruptura, cei doi ar putea avea păreri diametral opuse despre relație. Cel care inițiază separarea a ajuns să se convingă că relația este atât de proastă, încât nu merită să mai încerce să o salveze. În schimb, celălalt partener a dezvoltat o percepție atât de pozitivă despre relație, încât inițiativa celui alt i se pare nedreaptă și incomprehensibilă (Vaughan, 1986). Totuși, și acest partener va trebui să rescrie povestea relației lor și să ajungă la concluzia că, într-adevăr, nu era potrivită.

Partea de bază a rescrierii povestirii este reprezentată de necesitatea justificării. Din punct de vedere social, nu este acceptabil să îi dai pur și simplu papucii partenerului de viață, doar fiindcă vrei ceva mai bun. Din acest motiv, persoana are nevoie de justificări. Una dintre sursele majore de justificare este nemulțumirea extremă față de relație. O altă sursă este reprezentată de utilizarea sinelui ca bază de valoare. Cercetările lui Vaughan (1986) au evidențiat faptul că cei care plănuiesc să încheie o relație romantică au dezvoltat „o ideologie a sinelui” care accentuează nevoia de autoexprimare și de împlinire a sinelui (astfel, este justificat să părăsești o persoană lângă care nu ai reușit să îți atingi aceste scopuri). Cultura occidentală a ajuns să justifice din ce în ce mai des calitatea unei relații pe baza contribuției sale la dezvoltarea sinelui; din acest motiv, oamenii simt că este absolut justificat să rupă o relație pe aceste considerente.

Sinele ca bază de valoare poate și fi el invocat în cazul în care o persoană dorește să rupă relația cu un grup religios. Multe călugărițe care rup jurământul și părăsesc ordinul justifică aceste acte pe baza „identității, împlinirii și libertății personale” (Ebaugh, 1988b, p. 105). În general, cei care se dezic de o religie încep să devină din ce în ce mai devotați unei „etici a împlinirii personale” (Hadaway și Roof, 1988, p. 34) și altor atitudini care indică considerarea sinelui ca bază de valoare.

Justificarea este o problemă și pentru cel părăsit, mai ales dacă această persoană are de suferit în urma unor consecințe negative. În mod obișnuit, femeile sunt confruntate în urma divorțului cu o scădere drastică a nivelului de trai, aceasta având ca rezultat greutăți financiare cu care se confruntă împreună cu copiii lor. Multe dintre aceste femei reacționează la divorț și la consecințele acestuia, prin cultivarea unei atitudini de superioritate morală. Acest lucru poate fi perceput în legătură cu viața lor anterioară, pe care o consideră prea orientată spre consum și spre materialism. Noua atitudine poate să se datoreze și comportamentului soțului, ale cărui întârzieri la plata pensiei alimentare devin semnul unui caracter cu defecte morale serioase (Newman, 1988).

Concedierea de la locul de muncă determină căutarea sensului într-un fel similar celui specific altor tipuri de traumă². Adică cei care și-au pierdut locul de muncă au tendința să se angajeze într-un șir de examinări fără sfârșit ale evenimentelor din trecut; își schimbă neconținut explicațiile, iar privind

în urmă, majoritatea acestor persoane reușesc să construiască o poveste prin care se ajunge la concedierea lor (Newman, 1988). Fie o pun pe seama unor factori externi (cum ar fi discriminarea sau șefi de-a dreptul malefici) sau pot da vina pe ei înșiși. De justificare este nevoie și în cazurile în care propriile acțiuni au dus la concediere.

Părăsirea unui grup religios sau a unui cult este, de asemenea, un proces anevoios, iar de cele mai multe ori, indivizii reconstruiesc sensul grupului și apartenența lor la grupul respectiv (de exemplu, Wright, 1988). De multe ori, problemele și nemulțumirile care au fost anterior considerate minore ajung să fie percepute drept cauze majore pentru părăsirea grupului (Wright, 1988). Una dintre reinterprețările tipice este aceea în care cultul este văzut ca un grup de idioți exploatați de un lider egoist care îi înșală. „Nu reușesc să apropii pe nimeni de Dumnezeu. Au grijă doar de ei înșiși”, îi povestea unui cercetător un fost membru al unui cult despre membrii grupului căruia îi aparținuse (Jacobs, 1984, p. 169).

Incidente sau tipare specifice sunt reinterpretate într-o lumină mai negativă. În unele cazuri, membrele unor grupuri religioase netradiționale întrețin relații sexuale cu predicatorii, ceea ce majoritatea femeilor din grup consideră că reprezintă beneficii spirituale sau o onoare. Mai târziu, când rup legătura cu grupul, încep să recompună povestea și consideră aceste episoade forme de exploatare sexuală (Jacobs, 1984).

Procesul de reinterpretare a problemelor minore ca probleme majore a fost descris de câțiva foști comuniști. Spender (1971) considera că este un adevărat „mister” modul în care comuniști devotați, care odinioară dețineau toate răspunsurile, pot deveni brusc foști comuniști „motivând aceste schimbări de poziție exact prin obiectiile de care dispuneau și în prealabil, dar pe care nu le luaseră în considerare sau cărora le găseau tot soiul de explicații” (p. 256).

Nu toată lumea reușește să construiască asemenea scenarii negative, ca persoanele din exemplele oferite mai sus. Unele persoane părăsesc grupuri religioase, fără să aibă asemenea povestiri. Una dintre cercetări a relevat faptul că multe persoane care părăsesc un cult nu prea doresc să discute despre această experiență (în mod interesant, nici cei care părăsesc biserica tradițională nu doresc să povestească prea mult – de exemplu, Hoge, 1988 despre catolicism), iar mulți reușesc să producă doar narațiuni vagi, fragmentare sau incoerente despre perioada în care aparțineau grupului (Wright, 1988). Există o serie de dovezi care arată că incapacitatea de a construi o relatare satisfăcătoare despre episodul părăsirii grupului este asociată cu o adaptare precară, însă dovezile de care dispunem deocamdată sunt departe de a fi concludente.

Distorsiunile din aceste relatări sunt evidente. Desigur, distorsiunea este profundă, iar cei care doresc să-și păstreze căsătoria sau alte roluri

intacte tind să distorsioneze percepțiile care susțin iluziile pozitive. Dar ruperea legăturii este și mai problematică decât menținerea ei – la urma urmei, societatea oferă un sprijin puternic și disponibil oricui pentru a menține mariajul, dar mult mai puțin în cazul inițierii divorțului. Astfel, nevoia de justificare și raționalizare devine extrem de puternică. Ca urmare, interpretările construite în timpul procesului de separare pot fi distorsionate cu ușurință.

Una dintre sursele cele mai subtile, dar în același timp și mai influente de distorsionare este alegerea unui confident. Când cineva se gândește la posibilitatea de a divorța, ar putea avea nevoie de cineva (nu soțul/soția) cu care să discute despre problemele maritale cu care se confruntă. Alegerea acestei persoane poate avea un impact puternic asupra deciziei pe care o va lua, deoarece confidentul ar putea descrie divorțul ca fiind absurd sau de neconceput sau ca singura soluție firească într-o asemenea situație intolerabilă sau undeva între aceste extreme. Mai precis, cei care se îndreaptă spre divorț tind să caute persoane care au divorțat la rândul lor sau care subliniază importanța autoexprimării și a împlinirii sinelui, ca bază de valoare. Desigur, aceste persoane tind să sprijine înclinația de a pune capăt căsniciei (vezi Vaughan, 1986).

Deci, în general, ființele umane par să aibă nevoie de explicații care au sens pentru a putea renunța la o sursă majoră de sens. De multe ori, persoana construiește un scenariu care îi va susține decizia și planul de acțiune pe care îl concepe. Nevoile de sens par să fie stimulate de trauma părăsirii unui grup sau a unei relații. Mai precis, justificarea este nevoia cea mai urgentă, deoarece încălcarea angajamentelor nu este acceptabilă din punct de vedere social. Oamenii construiesc retrospectiv narațiuni prin care pot justifica propriile lor acțiuni și rezultatele acestora.

Absența sensului

Schimbările în viață implică de multe ori ruperea unor legături de asociere – adică, înlăturarea anumitor surse de sens din viața persoanei. Această debarasare de sens probabil că va lăsa în urmă un vid. Acest vid poate persista doar pentru o vreme, deoarece ființele umane găsesc sensuri noi provenite din alte surse prin care pot înlocui sensul pierdut. Totuși, îndepărtarea surselor majore de sens ale vieții tinde să producă, cel puțin temporar, sentimentul de gol, de ambiguitate, de confuzie și alte semne specifice pierderii sensului. Această stare poate fi descrisă ca absență a sensului.

Din punct de vedere emoțional, absența sensului poate lua una dintre cele două forme principale. Se poate instala o stare generală, în care persoana

nu resimte nimic din punct de vedere emoțional (fenomen des întâlnit în cazul suferinței și după confruntări traumatice; vezi Capitolul șase), sau se pot instala stări emoționale confuze și mixte (adică ambivalente). De exemplu, stările accentuate de ambivalență sunt frecvent întâlnite după divorț (Spanier și Casto, 1979; Weiss, 1979). Partenerii abandonați răspund la ruperea relației romantice printr-un amestec de emoții pozitive și negative – dragostea și dorința pentru partenerul care i-a părăsit, ușurarea că au scăpat dintr-o relație în care conflictele erau la ordinea zilei, precum și furie, tristețe și dezamăgire în ceea ce privește pierderea suferită, combinate toate într-un amalgam de confuzie emoțională (Vaughan, 1986). Divorțul poate induce chiar și emoții pozitive, cum ar fi perceperea controlului, a autorității și a respectului de sine (Kohen, Brown și Feldberg, 1979; Spanier și Casto, 1979). La fel, cei care părăsesc un cult religios se pot simți ușurați de faptul că nu îi mai aparțin grupului respectiv, dar se pot simți și vinovați, respinși sau pot simți o dorință puternică de a rămâne legați de unii dintre membrii grupului. De asemenea, ar putea resimți și nostalgie pentru scopul și devotamentul pe care li le-au oferit cultul (Rothbaum, 1988; Jacobs, 1984).

Am putea spune că *toate* schimbările de rol produc o senzație de dezorientare și un vid emoțional. Totuși, dovezile arată că doar acele tranziții care implică și pierderea sensului duc la sentimentul de gol interior. Un exemplu pentru ilustrarea cazurilor de la extrema cealaltă este cel al trecerii la statutul de părinte, care (în afară de unele aspecte stresante) nu pare să fie caracterizat de sentimente de vid emoțional, de confuzie emoțională sau de lipsa sensului. Să ai copii sporește sensul vieții – deci, nu putem vorbi despre o absență a sensului.

Disponem de dovezi substanțiale care arată că înlăturarea surselor de sens tinde să inducă o senzație de gol. Deși absența sensului nu este un fenomen universal, ea este, totuși, destul de des întâlnită. În studiul său pe tema tranziției dintre roluri, Ebaugh (1988a) a ajuns la concluzia că peste 75% dintre cazurile investigate au trecut prin ceea ce cercetătoarea descria ca vid. Mai exact, această experiență era „o perioadă de îngrijorări, temeri, în care lucrurile nu se legau între ele” (1988a, p. 143). Aceste emoții erau însoțite de o senzație puternică de suspendare „între un trecut care nu mai exista și un viitor necunoscut” (1988, p. 144). Aceste comentarii au un rol deosebit în clarificarea naturii absenței sensului. Prezentul nu își mai poate desprinde sensul din asocierile pe care le are cu trecutul și cu circumstanțele din viitor, astfel rămâne nesigur și suspendat. Sensurile folosite anterior au fost îndepărtate sau deconstruite, însă sensurile de suplinire nu au apărut încă.

Nu este deloc surprinzător că divorțul este adesea însoțit de o perioadă de incertitudine, de confuzie, de emoții negative, în care lucrurile par să nu se lege. Putem întâlni frecvent la cei care divorțează relatări despre unele stări de gol, mai ales în cazul celor care au fost părăsiți (Vaughan, 1986).

Stările de tristețe, de confuzie și furie sunt fenomene comune acestor cazuri. Aceste persoane se pot simți de parcă și-ar fi pierdut o parte din identitate sau poziția în societate, perspectivele de viitor. Astfel, va urma o perioadă lipsită de sens, în care nu reușesc să aibă scopuri sau motivații. De fapt, cei care sunt părăsiți de partener vor renunța la toate activitățile și relațiile pe care le-au avut în perioada în care erau împreună, deoarece totul li se pare inutil și lipsit de sens (Vaughan, 1986, p. 245). Acest fenomen surprinde în mod clar pierderea sensului central al vieții, în jurul căruia și-au organizat existența aceste persoane nefericite.

Există și o serie de semne comportamentale ale absenței sensului care însoțesc un divorț. Persoanele divorțate prezintă o dezorientare generală care se poate manifesta printr-o serie de probleme, cum ar fi posibilitatea crescută de apariție a unor tulburări de natură psihiatrică, accidente de mașină, suicid, alcoolism, în unele cazuri chiar și omucidere (Bloom, White și Asher, 1979). Cercetătorii care investighează divorțul au observat că incertitudinile și ambiguitățile pe care le presupune construirea unei vieți noi erau de multe ori percepute ca fiind mai stresante decât rezolvarea problemelor imediate practice, legale și emoționale ale divorțului în sine (Spanier și Casto, 1979). Aceste rezultate indică posibilitatea ca umplerea vidului să fie o problemă mai dificilă decât rezolvarea problemelor imediate.

Dacă problemele emoționale și confuzia sunt rezultatele directe ale pierderii sensului, cu cât o persoană pierde mai mult sens, cu atât vidul de sens va fi mai mare. Există o serie de dovezi care susțin această posibilitate. Cercetătorii din domeniul divorțului au observat că timpul petrecut împreună este asociat cu procesele de adaptare, prin urmare cu cât cuplul rămâne mai mult timp împreună, cu atât va fi mai dificilă adaptarea la divorț (de exemplu, Bloom, White și Asher, 1979; Price și McKenry, 1988, p. 65; Simpson, 1987). Cu cât relația durează mai mult, cu atât se acumulează mai mult sens. Astfel, ruperea relației lasă în urmă un gol considerabil în rețeaua de sens de care se folosește persoana. Merită menționat și faptul că ființele umane suferă în urma separării, indiferent dacă relația era fericită sau nefericită (de exemplu, Weiss, 1979; de asemenea, Price și McKenry, 1988). Nu este vorba doar de pierderea plăcerii, ci și de pierderea unei apartenențe care are sens (plăcută sau neplăcută) care amplifică suferința pe care o provoacă divorțul.

Cei care părăsesc grupuri religioase manifestă tipare similare de gol și dezorientare. Cei care părăsesc un cult trebuie să facă față unui gol care îndeamnă persoana să pornească în căutarea unor sensuri noi. În multe cazuri, vidul de sens este descris ca o „foame”, o nevoie de împlinire spirituală, o dorință care probabil a îndemnat persoana să se alăture la început grupului și care reapare după ce ea a părăsit grupul (Rothbaum, 1988). De multe ori, cei care părăsesc cultul sunt surprinși și dezamăgiți de cât de puțin din ceea ce au făcut sau au învățat în cadrul cultului poate fi transferat în lumea reală.

Această conștientizare poate duce la senzația deprimantă și copleșitoare a pierderii sensului (Rothbaum, 1988). La fel, cei care părăsesc secte sau congregații mai convenționale ajung să simtă că ceva le lipsește în viață, iar acest sentiment îi poate determina pe mulți să se alăture din nou grupului (Albrecht și colab., 1988).

Părăsirea unui grup religios deviant poate duce la o dublă alienare, așa cum a observat și John Hall (1988). Prin alăturarea la cult, persoana a repudiat societatea tradițională. Această repudiare a fost accentuată și întărită în perioada apartenenței la grup, deoarece multe dintre aceste grupuri le aduc aminte periodic membrilor de faptul că societatea în general este diabolică și sortită pieirii. Dintr-un anumit punct de vedere, prin alăturarea la grup, persoana respinge toate sursele alternative de valoare și de sens. Prin părăsirea cultului, nu îi rămâne nicio sursă de sens și de valoare, iar rezultatul poate fi senzația că este prinsă în acest vid.

Femeile care părăsesc grupurile religioase nontradiționale resimt în mod tipic confuzie, depresie sau un sentiment de respingere sau de exploatare (Jacobs, 1984). Aceste femei trec printr-o perioadă acută de pierdere a încrederii și o perioadă lungă în care trebuie să își reinterpreteze experiențele avute în cadrul grupului, precum și acțiunile altor membri ai grupului. Potrivit lui Jacobs (1984), aceste femei consideră de obicei că este foarte dificil să se rupă total de grup sau de cult și, de multe ori, adaptarea nu este finalizată până când femeia respectivă nu reușește să formeze legături și relații noi în afara grupului.

Foștii comuniști au relatat și ei stări de dezorientare și de incertitudine similare celor întâlnite în cazul foștilor membri ai cultelor. Koestler descria perioada din viața sa care a urmat demisiei din Partidul Comunist ca fiind „a naibii de incomodă” și „suspendată în țara nimănui” (1987, p. 74). Silone descria aceeași perioadă astfel: „Pe vremea aceea mă simțeam ca un om căruia tocmai i s-a dat în cap, dar care încearcă să rămână în picioare, să umble, să vorbească, să gesticuleze, fără să-și dea seama în totalitate de ceea ce i s-a întâmplat” (p. 112).

Pierderea sensului este resimțită acut și în rândul celor care coboară pe scara ierarhică, cum ar fi cazul celor care își pierd locul de muncă (Newman, 1988). Multora nu le vine să creadă că au fost concediați, astfel că reacțiile inițiale sunt de șoc, de neîncredere și incapacitate de a înțelege ce s-a întâmplat. Reacția inițială de șoc este urmată de dezorientare și de perceperea situației ca fiind ireală (Newman, 1988, p. 11). Conform descrierii lui Newman, experiența tipică a pierderii locului de muncă este resimțirea unui „vid social și cultural”, apelând din nou la aceeași metaforă a „vidului”. Pierderea sensului a fost observată mai ales în cazul pierderii scopului vieții. Un loc de muncă poate fi un scop pentru activitățile individului. Din acest motiv, pierderea locului de muncă îl privează de aceste surse de sens. Chiar și

activitățile de relaxare își pierd sensul în momentul în care acesta nu mai este angajat. Activitățile de relaxare își obțin de obicei scopul și justificarea din munca pe care o efectuăm. Astfel, pierderea locului de muncă îi poate face pe șomeri să simtă că nu mai au dreptul la odihnă. Fiindcă nu mai au un loc de muncă, în multe cazuri asemenea persoane sunt incapabile să se relaxeze sau să se bucure de timpul liber de care dispun (Newman, 1988).

Vidul de sens pare să fie asociat mai ales cu tranzițiile involuntare. Adică asemenea fenomene sunt comune mai ales pentru cei care nu inițiază ei înșiși îndepărtarea de o sursă majoră de sens. Cel mai acut suferă cei care au fost concediați sau părăsiți de partener, deși vidul de sens este comun și pentru cei care pleacă voluntar. Probabil că diferența esențială constă în faptul că cei care pleacă voluntar pot de cele mai multe ori să se pregătească pentru ruperea relației, găsind surse alternative de sens pentru viața lor (de exemplu, Vaughan, 1986). În acest fel, dimensiunile vidului sunt reduse semnificativ, fiindcă există deja ceva care poate umple acest vid.

Dovezile privind-i pe cei care părăsesc diverse culte confirmă existența unei vulnerabilități mai accentuate în cazul persoanelor care trebuie să plece fără voia lor. În anii 1970, s-a dezvoltat practica denumită *deprogramare*, practică care implica răpirea forțată a membrilor unor culte și supunerea lor unor intervenții psihologice intense, prin care puteau rupe legăturile cu cultul respectiv și puteau începe reorientarea spre societate (vezi Bromley, 1988b). În prezent, opinia generală susține că cei care au fost deprogramați se confruntă cu probleme mai acute de adaptare la viața normală decât cei care părăsesc cultul de bună voie. Acest lucru se datorează parțial faptului că cei care au fost supuși deprogramării nu și-au asumat ei înșiși decizia de a pleca, nu au avut ocazia să se pregătească pentru ruperea relației cu cultul sau pentru identificarea unor surse alternative de sens (de exemplu, Barker, 1988; Bromley, 1988; Wright, 1988). Unii experți au ajuns chiar să postuleze posibilitatea ca procesul deprogramării să fie o experiență mai nocivă decât însăși apartenența la cult.

Dovezi similare provin și din investigarea cuplurilor căsătorite care își dau seama la un moment dat că nu pot avea copii. Adaptarea la ideea de a nu avea niciodată copii este mai dificilă pentru aceștia decât pentru cei care decid să nu aibă copii (Callan, 1987). Cuplurile sterile nu par să fie mai puțin fericite. Însă viața li se pare goală, lipsită de sens, mai ales în perioada imediat următoare aflării veștii că nu vor putea avea copii. Din nou, această senzație de gol sugerează că pierderea posibilității de a deveni părinte poate crea un vid de sens (Callan, 1987).

Astfel, absența sensului nu este un fenomen universal, dar este un fenomen des întâlnit. Pierderea unei surse majore de sens lasă în urmă un gol. Până când acest gol este umplut cu sens, persoana poate simți că îi lipsește ceva în viață sau în unele cazuri viața pare să nu mai aibă sens, să fie inutilă și

confuză. Consecințele emoționale pot fi extrem de neplăcute, dar, de cele mai multe ori, vidul de sens este caracterizat de un amalgam de emoții pozitive și negative. Cei care inițiază separarea de o sursă de sens pot suferi mai puțin în urma vidului de sens decât cei care sunt forțați să rupă legăturile cu aceste surse majore de înțeles.

Valoarea propriei persoane

Problema valorii propriei persoane este esențială mai ales în procesele de tranziție de la un rol la altul. Ar putea exista două motive întemeiate care să susțină acest lucru, mai ales dacă tranziția implică și pierderea sensului. Pe de o parte, ființele umane își dobândesc valoarea personală din rolurile și din relațiile lor. Din acest motiv, abandonarea unui rol sau a unei relații sentimentale privează persoana de o sursă importantă de valoare a propriei persoane. Desigur, în acest sens, valoarea propriei persoane este similară celorlalte nevoi de sens, deoarece pierderea unui aspect semnificativ al vieții privează în general persoana de modalități importante prin care își poate satisface aceste nevoi de sens.

În al doilea rând, ruperea unei relații conține de multe ori un mesaj implicit sau explicit legat de aspectele negative ale valorii propriei persoane. Procesul de părăsire a rolului, ruperea unei relații sau pierderea apartenenței la un grup par să implice eșecul, respingerea sau sentimentul de nepotrivire. Aceste implicații pot scădea sentimentul persoanei că este valoroasă tocmai în momentul în care este cel mai vulnerabilă (din cauza pierderii surselor pozitive). În acest sens, valoarea propriei persoane se poate deosebi de alte nevoi de sens, deoarece probabilitatea de a implica și alte schimbări de viață sunt foarte mari.

Cel mai evident este, poate, cazul divorțului în care persoana este respinsă. Respingerea sau abandonarea de către persoana iubită poate avea un efect extrem de negativ asupra stimei de sine a persoanei. Faptul că partenerul de viață te-a abandonat implică posibilitatea că nu ești suficient de atrăgător, nu ești dorit sau ești nepotrivit ca partener de viață. În timp ce inițiatorul s-ar putea simți vinovat, cel părăsit va resimți o scădere drastică a stimei de sine (Blumstein și Schwartz, 1983). Este foarte interesant faptul că mai mult de jumătate dintre persoanele divorțate susțin că ele sunt cele care au inițiat divorțul (Hill și colab., 1979). (Doar o treime dintre cei divorțați susțin că partenerul lor a fost cel care a inițiat divorțul). Uneori, adevăratul inițiator va încerca să își manipuleze partenerul astfel încât acesta să ajungă să creadă că el este responsabil pentru divorț. În multe cazuri, acesta din urmă este dispus să accepte această responsabilitate, doar pentru a salva aparențele (Vaughan, 1986). Această strategie seamănă foarte mult cu cea în

care persoana alege să demisioneze înainte să fie concediată, deoarece, prin demisie, își poate menține demnitatea, în timp ce concedierea poate fi destul de umilitoare.

Motivele și cauzele divorțului au uneori un impact semnificativ asupra valorii propriiei persoane, iar intensitatea acestui impact prezice măsura în care persoana va suferi în cadrul procesului de tranziție. În cazul în care motivele au un impact negativ asupra sinelui – cum ar fi infidelitatea sau comportamentul abuziv al persoanei – distresul resimțit va fi mai intens decât în cazul în care motivul divorțului este nemulțumirea cu partenerul sau o nemulțumire generală cu relația (Kitson, 1985; de asemenea, Price și McKenry, 1988, p. 45).

La fel, divorțul este extrem de dificil pentru cei care au deja percepția unei valori reduse a propriiei persoane, deoarece au puține resurse prin care pot face față impactului negativ asupra sinelui. Acest lucru este în concordanță cu abordarea conform căreia valoarea propriiei persoane reprezintă o formă de nevoie de sens, deoarece cei cu surse alternative de valoare a propriiei persoane sunt mai puțin afectați de divorț (Bloom, White și Asher, 1979; de asemenea, Vaughan, 1986).

În general, divorțul pare să scadă valoarea propriiei persoane în toate cazurile, deși sunt persoane care pot simți ocazional niveluri crescute de încredere în sine, mai ales pe măsură ce își dau seama că pot supraviețui și singuri (Kohen, Brown și Feldberg, 1979; Spanier și Casto, 1979; Weiss, 1979). Astfel, tiparul general al valorii propriiei persoane pare să fie unul fluctuant și instabil, cu pierderi resimțite pe toate planurile, dar care pot fi doar temporare (Weiss, 1979). Respectul de sine este afectat mai ales în cazul în care adaptarea este dificilă. Probabil că, în majoritatea cazurilor, factorul central este totuși senzația de eșec în căsnicie, care este una dintre sarcinile majore în viață (de exemplu, Vaughan, 1986). Oamenii pot fi adesea motivați să dea vina pe partener pentru ruperea legăturii, chiar dacă ei înșiși au inițiat divorțul, deoarece învinovățirea partenerului îi eliberează în mare măsură de responsabilitatea eșecului (Weiss, 1979)³.

La fel, cei care părăsesc grupuri religioase tind să resimtă o anumită formă de pierdere de stimă de sine. Aceste persoane au de multe ori senzația că au încercat să schimbe lumea prin acțiunile întreprinse în cadrul grupului și nu au atins acest scop (Wright, 1984). Părăsirea grupului este de fapt recunoașterea eșecului, atât la nivel individual, cât și la nivelul grupului. Așa cum a observat un cercetător: „Cei care părăsesc grupul sunt conștienți de faptul că au eșuat” (Rothbaum, 1988, p. 211). Pierderea stimei de sine este adesea reflectată și în reacția membrilor grupului părăsit, care îl condamnă pe cel care i-a părăsit, considerându-l depravat și corupt din punct de vedere spiritual și care îi prezic un viitor sumbru și degradant (Rothbaum, 1988; de asemenea, Barker, 1988; Hall, 1988). La fel și foștii comuniști, trebuie să facă

față faptului că sunt disprețuiți și respinși de foștii prieteni și tovarăși din partid. Cei de care au fost apropiați timp de mai mulți ani refuză să le mai vorbească sau chiar îi vor vorbi de rău în public (de exemplu, Wright, 1987).

După ce își dau seama că sunt exploatare și trădate, femeile care părăsesc grupuri religioase netraditionale își pot pierde stima de sine, deoarece simt că au eșuat (Jacobs, 1984). Aceste femei resimt îndoială față de propria persoană, deoarece își pun întrebarea dacă nu cumva ar fi putut face ceva mai bun (Jacobs, 1984). Astfel, chiar dacă învinovățesc grupul și îl consideră o escrocherie spirituală, aceste femei suferă în urma părăsirii lui, a pierderii sentimentului de apropiere față de Dumnezeu și deoarece îl percep ca pe un eșec spiritual (Jacobs, 1984; de asemenea, Fowler, 1981).

Desigur, pierderea locului de muncă este o lovitură la fel de puternică pentru stima de sine ca și situația în care cineva este părăsit (în unele cazuri, acest tip de eșec este chiar mai mare). O componentă centrală a traumei asociate cu coborârea pe scara ierarhică este pierderea bruscă a stimei de sine (Newman, 1988). Unul dintre studii a relevat faptul că, în multe cazuri, directorii executivi concediați dau vina la început pe factori externi, cum ar fi factorii economici, dar după câteva luni de șomaj, încep să se învinovățească din ce în ce mai des pe ei înșiși. Participanții la acest studiu au devenit la un moment dat obsedați de ideea că ar putea exista un defect fatal în caracterul lor care a dus la acest eșec și la umilire profesională (Newman, 1988).

Experiența coborârii pe scara ierarhică reprezintă într-adevăr mai mult decât o simplă lovitură devastatoare, iar majoritatea oamenilor îndură o serie de umilințe din ce în ce mai accentuate. Directorii prinși în procesul de fuziune dintre corporații sunt de multe ori indignați că trebuie să se ducă la interviu ca să-și poată păstra locul de muncă. Inevitabil, mulți dintre acești directori vor fi concediați. Astfel, aceste persoane vor trebui să accepte evaluarea implicită, conform căreia nu ar fi fost suficient de pregătiți pentru poziția pe care o deținuseră. Problemele financiare vor umbri relațiile din cadrul familiei, cele cu prietenii și vecinii, iar multe dintre aceste familii trebuie să ia decizii dificile privind modul în care își vor gestiona resursele. Unii vor încerca să mențină aparențele și respectul public prin reducerea cât mai puțin vizibilă a bugetului – de exemplu, mesele din cadrul familiei ar putea fi de-a dreptul spartane, însă locuința va fi zugrăvită, iar copiii vor primi haine noi pentru școală. În cadrul familiei, statutul tatălui șomer scade treptat, iar mulți bărbați în această situație consideră că este foarte dificil să dea ochii cu soția sau cu copiii lor.

La o adică, fostul director va trebui să-și înghită mândria și să înceapă să caute locuri de muncă mai puțin prestigioase. Mai târziu, își va da seama că potențialii angajatori sunt reticenți în a angaja o persoană „supracalificată” pentru o muncă mai simplă, care nu o va satisface; astfel, această umilire este completată de respingere. „Semnificația simbolică a loviturii primite

prin neangajarea pe locuri de muncă considerate inferioare este imensă” (Newman, 1988, p. 66). Imaginați-vă un scenariu în care o persoană, în ciuda unei diplome de inginer și a experienței vaste în domeniul calculatoarelor nu este angajată nici ca vânzător la un aprozar.

Astfel, în multe cazuri, pierderea sursei majore de sens în viață este însoțită de scăderi ale stimei de sine. Renunțarea la un rol privează persoana de surse pozitive importante de stimă de sine, ceea ce crește vulnerabilitatea persoanei în acest domeniu. În multe cazuri, o stimă de sine redusă este completată de procesul tranziției în sine, iar aceasta are implicații puternice de nepotrivire, incompetență și respingere. În cultura noastră, respingerea – indiferent dacă este romantică sau profesională – comportă mesaje puternice și evidente de stimă de sine redusă. Oamenii observă că, de multe ori, sunt incapabili să se apere în fața acestor mesaje, chiar dacă încearcă să facă acest lucru.

Umplerea vidului

Dacă oamenii au într-adevăr nevoie de sens, ei vor considera că este necesar să înlocuiască sursele de sens ale vieții. Schimbările în viață privează ființele umane de surse valoroase de sens, iar în multe cazuri rezultatul imediat este într-adevăr trăit sub forma vidului de sens. Ca să se poată adapta la această tranziție, persoana va fi nevoită fie să extindă resursele de sens de care mai dispune ca să completeze deficitul, fie să găsească surse noi de sens. În multe cazuri, procesele de adaptarea implică ambele procese.

Divorțul înlătură o sursă majoră de relație intimă din viață. Dacă persoana reușește să formeze repede o nouă relație intimă ca să o înlocuiască pe cea veche, viața poate continua fără să survină modificări majore în sens. Viața continuă să-și păstreze structura, chiar dacă partenerul de viață este altcineva. Datele empirice arată că cei care divorțează și își găsesc rapid un nou partener romantic se vor adapta mai repede la divorț decât cei care nu își găsesc un partener nou (Spanier și Casto, 1979). Rețelele sociale mai extinse sunt și ele extrem de importante. Din nou, cei care au mai multe contacte și relații interpersonale se adaptează mai bine la divorț decât cei care se izolează în urma divorțului (Spanier și Casto, 1979).

Pentru a minimaliza ruptura produsă de schimbările majore de viață, este foarte util ca persoana să dispună de surse noi de sens înainte să înlătore sursa veche. Principiul pregătirii rezervei este destul de evident în cazul divorțului. Multe persoane se pregătesc din timp să-și găsească prieteni și parteneri romantici noi, cu mult înainte să divorțeze de partenerul de viață (Spanier și Casto, 1979). De fapt, Vaughan (1986) a ajuns la concluzia că această pregătire ar putea reprezenta diferența majoră dintre cel care inițiază

divorțul și celălalt partener. În cercetările sale, mulți dintre cei care urmau să inițieze divorțul au început pregătirile temeinice cu mult timp înainte, pregătiri care includeau găsirea de noi prieteni și parteneri, identificarea unor noi activități pe care le puteau practica singuri, găsirea unui nou set de idei care le puteau oferi contextul sau sistemul de valori care să justifice viața de celibatar. Cel mai important aspect pare să fie identificarea unor surse de stimă de sine în exteriorul relației damnate (Vaughan, 1986, p. 19). Astfel, aceste persoane puteau să parcurgă tranziția fără prea multe probleme, spre deosebire de partenerii lor, care fuseseră privați brusc de relație și erau forțați să facă față unui vid serios de surse ale sensului vieții.

Strategiile de apărare și de adaptare pot fi afectate de factori cum ar fi: privarea neașteptată de sens sau de capacitatea individului de a se pregăti anticipat pentru înlocuirea surselor de sens. Există o serie de dovezi conform cărora partenerii abandonați apelează frecvent la religie ca să găsească sens, în timp ce persoanele care inițiază divorțul procedează în această manieră doar în puține cazuri (Vaughan, 1986)⁴. Astfel, cei care se confruntă cu pierderea bruscă, involuntară de sens, sunt oarecum forțați să apeleze la cea mai de încredere sursă de sens, și anume religia. Religia le poate oferi o grilă interpretativă prin care pot înțelege tragedia care li s-a întâmplat. De asemenea, le poate oferi și un sentiment de coerență și structură pentru noua viață. Spre deosebire de aceștia, inițiatorul divorțului și-a pregătit din timp un nou set de sensuri care pot fi conferite vieții, printre care se poate include importanța crescută atribuită sinelui ca bază majoră de valoare. Astfel, cei care inițiază divorțul nu au prea multă nevoie de sprijinul religiei.

Relațiile cu copiii pot deveni și ele o sursă majoră de sens, ceea ce poate fi extrem de util în procesul adaptării la divorț. În cele mai multe cazuri, copiii rămân cu mama, iar pe măsură ce ea își pierde rolul de soție, rolul de mamă devine din ce în ce mai important pentru ea (vezi Kohen, Brown și Feldberg, 1979; totuși, dovezile de care dispunem în prezent nu sunt concludente).

Părăsirea grupurilor religioase sau politice produce și ea pierderi majore de sens, iar oamenii pornesc în căutarea unor surse noi prin care pot umple golul produs. În multe cazuri, ființele umane fac față noii situații prin aderarea la noi credințe sau grupuri religioase (de exemplu, Jacobs, 1984; Nelson și Bromley, 1988). Uneori, oamenii încearcă să se întoarcă la viața pe care au avut-o înainte de părăsirea unui cult (de exemplu, Baker, 1988). Totuși, unele persoane care părăsesc o religie își dau seama ulterior că nu reușesc să umple golul format. În consecință, după o perioadă de absență se întorc la aceeași religie (Albrecht și colab., 1988; Hoge, 1988).

Părăsirea unui grup politic este o altă ocazie de a căuta surse alternative de sens. Mai mulți foști comuniști incluși în cercetările lui Crossman s-au alăturat altor grupuri de foști comuniști care se adunau periodic în încercarea

de a împlini aceleași obiective (de exemplu, Koestler, 1987; Silone, 1987). Astfel, noul grup a reușit să umple vidul de sens creat prin părăsirea partidului.

Ca și în cazul divorțului, părăsirea involuntară a unei congregații creează dificultățile cele mai mari. Aceste lucruri pot fi observate foarte ușor în cazul celor care sunt supuși deprogramării forțate. Aceste persoane deprogramate sunt private brusc de sensul central al vieții lor, în jurul căruia își organizaseră existența. Procesul de adaptare este de cele mai multe ori extrem de dificil și de dureros. Deprogramatorii încearcă explicit să-și îndoctrineze clienții cu ideologia unei noi religii, de exemplu Creștinismul fundamentalist, prin care doresc să înlocuiască credințele specifice cultului respectiv (de exemplu, Bromley, 1988b). Noua credință religioasă înlocuiește astfel lipsa sensului creată prin întreruperea legăturilor cu vechea credință. De vreme ce această procedură funcționează, putem considera că absența sensului îi vulnerabilizează pe cei deprogramați în fața îndoctrinării religioase.

Totuși, de foarte multe ori, cei deprogramați se alătură mișcărilor orientate spre discreditarea cultului; chiar mai mult, îi ajută pe specialiști în deprogramarea noilor clienți. Încep să scrie relatări incendiare, senzaționale despre experiențele pe care le-au avut, doar ca să discrediteze cultul. În unele cazuri se angajează și în acțiuni legale sau în alte forme de atac direct asupra cultului (Barker, 1988; Bromley, 1988; Hall, 1988; Wright, 1988). Mișcarea orientată împotriva cultului le oferă acestor persoane surse noi de sens și valoare din care pot dobândi înțeles și pot umple astfel vidul de sens (de exemplu, Wright, 1988).

Persoanele care trebuie să facă tranziția la viața de pensionar sunt și ele forțate să găsească surse noi de sens care să înlocuiască sensurile pe care trebuie să le lase în urmă. Este foarte important pentru aceste persoane să continue să se simtă utile și necesare altora (Kaufman, 1986). Aspectul principal al vieții lor devin activitățile prin care reușesc să îndeplinească ceva, legăturile de familie și cele de prietenie (Kaufman, 1986).

La fel, cei care își pierd locul de muncă încearcă să se angajeze din nou. Între timp, încearcă să obțină sens din implicarea crescândă în viața de familie sau în alte aspecte ale vieții pe care le-au neglijat înainte. De exemplu, după pierderea locului de muncă, o persoană orientată spre carieră ar putea începe să interacționeze mai mult cu copiii săi, ceea ce va continua și după ce își găsește un nou loc de muncă. Ca urmare, unele persoane vor susține că pierderea locului de muncă a fost o binecuvântare deghizată (Newman, 1988). Deși asemenea enunțuri sună a raționalizare sau a exagerare, ar putea exista și un dram de adevăr în ele. Aceste păreri sunt în concordanță cu abordarea potrivit căreia pierderea unei surse de sens determină persoana să accentueze importanța surselor de sens de care mai dispune, ceea ce poate fi o experiență pozitivă.

Cu cât o persoană poate să înlocuiască sensul pierdut mai repede, cu atât va fi mai dispusă să se debaraseze de el. În cazul divorțului, de exemplu, este foarte probabil ca partenerul care dispune de mai multe relații, de mai multă putere sau implicare în muncă să fie cel care va iniția divorțul (de exemplu, Blumstein și Schwartz, 1983; Lawson, 1988). Acest fapt atestă din nou importanța umplerii vidului. Dacă știi că poți umple golul, ești mai dispus să inițiezi tranziția.

Astfel, vidul de sens creat prin tranziții majore este de cele mai multe ori umplut în timp. Perioada cea mai dificilă a adaptării se termină după ce persoana reușește să își restructureze viața în așa fel încât să poată compensa lipsa de sens. Un aspect esențial al diferenței dintre tranziția voluntară și cea involuntară pare să fie șansa unei pregătiri prealabile, iar aspectul central al acestei pregătiri implică înlocuirea sursei de sens care urmează să fie pierdută. Adaptările cele mai dificile sunt de obicei acelea în care persoana este privată brusc și fără voia ei de surse majore de sens al vieții; după aceste pierderi, ea va trebui să caute modalități prin care poate umple vidul creat. În schimb, adaptările cel mai puțin dificile sunt cele în care persoana poate anticipa că urmează să treacă printr-o perioadă de tranziție și își poate restructura din timp sensul vieții. Găsirea unor noi activități, schimbarea priorităților în viață, înlocuirea relațiilor vechi cu unele noi, similare celor vechi, sunt modalități prin care se pot reduce stresul și distresul aferent tranziției.

Tranzițiile cele mai line sunt deci acelea care reușesc să mențină continuitatea sensului. Deși s-ar putea ca schimbarea în ansamblu să fie substanțială, dacă perioada în care persistă vidul de sens este minimă, persoana suferă mai puțin. Pregătirea unor sensuri noi înainte de pierderea celor vechi ajută la maximizarea continuității lor și pare să fie metoda pe care și ființele umane o utilizează pentru facilitarea procesului tranziției. Acest aspect ridică problema continuității de-a lungul procesului de tranziție. În cele ce urmează, vom examina modul în care oamenii mențin continuitatea rolului sau a relației pe care o lasă în urmă.

Continuitatea

La începutul acestui capitol, am ridicat problema modului în care poate fi ruptă o asociere care are sens. Dacă două persoane (sau două entități) au fost legate prin sens, cum pot ele să nu mai fie legate una de cealaltă? Acest capitol s-a axat pe investigarea modului în care ființele umane pot rupe angajamente, roluri sau alte forme de implicare. Cred că ar fi potrivit să examinăm în cele din urmă și ceea ce le rămâne oamenilor în urma acestor rupturi.

Promovarea continuității este una dintre aplicațiile majore ale sensului, așa cum este ea ilustrată prin tiparul general al falsei permanențe. Însă, dacă sensul promovează constanță și continuitate, atunci *încheierea* unui angajament este un fenomen care se opune tendințelor fundamentale ale sensului.

Răspunsul cel mai simplu la problema legăturilor rupte ar fi acela că aceste legături semnificative nu sunt de fapt rupte. Ele sunt modificate, pot avea efecte noi asupra activităților cotidiene și a proceselor decizionale ale persoanei, dar asocierea nu este de fapt niciodată dizolvată. Cum concluzionează un cercetător: „Să fii un «fost»” (partener, membru etc.) este diferit de situația în care nu ai fost niciodată membrul unui grup sau nu ai avut niciodată un set de roluri” (Ebaugh, 1988a, p. 149). Nu putem șterge rolurile anterioare în așa fel încât să pară că nu ar fi existat niciodată. La fel ca în cazul falsei permanențe, sensul promovează stabilitate. În cazul schimbărilor de viață, ea promovează continuitatea, în ciuda eforturilor fundamentale direcționate spre schimbare.

Dovezile privind continuitatea sunt probabil cele mai clare în cazul divorțului și al separării într-o relație sentimentală. În studiul în care investiga divorțul, Vaughan (1986) a fost surprinsă să observe că multe persoane divorțate continuau să păstreze o formă de legătură, uneori chiar și o relație romantică, cu persoana de care au divorțat. Vaughan a ajuns la concluzia că: „... în majoritatea cazurilor, relația nu se termină. Relațiile se schimbă, dar nu se încheie” (1986, p. 282). Alți cercetători au ajuns la aceeași concluzie. De exemplu, un studiu recent sintetizează dovezile de care dispunem privind divorțul, susținând că dragostea se stinge, dar atașamentul persistă (Price și McKenry, 1988, p. 46). Desigur, în multe cazuri, custodia comună asupra copiilor îi determină pe foștii soți să păstreze legătura. Însă și în cazul în care cuplul nu are copii, adesea partenerii continuă să păstreze legătura.

Menținerea unei legături emoționale între foștii parteneri sentimentali a fost confirmată prin mai multe metode de investigare. Un studiu experimental recent, nepublicat a examinat reacțiile fiziologice la diverși stimuli (Wegner, 1988). Cea mai puternică reacție de activare a apărut în momentul în care participanții au fost rugați să se gândească la un fost prieten sau o fostă prietenă (majoritatea participanților la studiu nu erau căsătoriți). De fapt, gândul la fostul partener de dragoste inducea reacții mai puternice decât gândul la actualul partener! Alte studii au confirmat faptul că legăturile emoționale cu foștii parteneri persistă de obicei și după ce s-a început o nouă relație (Weiss, 1979). Aceste legături emoționale se mențin puternice, indiferent de nivelul atracției, admirației sau al respectului dintre parteneri (Price și McKenry, 1988). Toate aceste aspecte sunt în concordanță cu abordarea conform căreia legăturile care comportă sens și semnificație nu

pot fi anulate, în ciuda schimbărilor survenite în valența emoțională sau în implicațiile comportamentale.

Relatările oferite de foștii comuniști erau, de cele mai multe ori, foarte explicite în legătură cu elementele continuității. La un moment dat, aceste persoane trebuiau să o rupă definitiv cu partidul comunist sau cu alte grupări politice. Dar, în același timp, cu toții au simțit că multe dintre idealurile, valorile și devotamentul lor au supraviețuit rupturii și au continuat să le influențeze viața. Scrisoarea de demisie a lui Arthur Koestler din partidul comunist se încheie cu o declarație în care acesta își susținea loialitatea față de cauză și convingerea că Uniunea Sovietică era ultima speranță a omenirii. Credințele și loialitatea sa rămăneau ferme în ciuda demisiei, deoarece avea obiecții față de sistem și nu față de principii. Silone și-a încheiat povestea cu o afirmație similară în care susținea că își va continua munca pentru aceleași convingeri și idealuri: „Credința mea în socialism... trăiește în mine și este mai vie decât oricând” (Silone, 1987, p. 113). Wright susținea că, în perioada în care a rupt-o cu partidul, stătea noaptea în pat, simțindu-se în continuare loial foștilor tovarăși care urmau să îl ostracizeze și să îl urască „Eu îi voi susține în continuare, chiar dacă ei mă vor trăda” (1987, p. 158).

Este foarte important că Koestler a comparat ruptura sa de comunism cu imaginea recuperării după o dependență. „Dependența de mitul sovietic este la fel de rezistentă și la fel de dificil de tratat ca orice altă formă de adicție” (p. 74). Metafora dependenței exprimă foarte bine tendința puternică, înrădăcinată emoțional a ființelor umane de a menține sensurile și atașamentul și după ce procesul tranziției le rupe definitiv. În ciuda ruperii formale, persoana continuă să tânjească după ceea ce a lăsat în urmă.

Ca și în cazul foștilor comuniști, cei care părăsesc grupuri religioase tind de cele mai multe ori să mențină o parte dintre credințele și valorile grupului. În perioadele de apostazie (adică de renegat) față de o religie majoră, majoritatea persoanelor mențin câteva contacte sau o anumită asociere cu religia (cu excepția celor care trec la o nouă religie) (Albrecht și colab., 1988). Un cercetător a studiat amănunțit aspectul continuității în cadrul apostatilor: Majoritatea nu au prezentat niciun semn că și-ar fi pierdut credința. Concluzia era că: „Apostatii catolici nu și-au pierdut credința și, în cele mai multe cazuri, nu au renunțat să se considere catolici. Aceste persoane se consideră religioase, dar nu sunt constrânse să urmeze regulile bisericii instituționalizate” (Hoge, 1988, p. 96). Astfel, aceste persoane mențin aceleași credințe, respingând doar formele, structurile și practicile instituționalizate ale bisericii organizate.

Concluzii similare au rezultat și din alte studii care investigau foste călugărițe (Ebaugh, 1988a, b). Aproape toate femeile incluse în aceste studii și-au păstrat credința catolică după ce au părăsit mănăstirea. Ele au încercat

chiar să mențină legături emoționale cu ordinul lor și cu celelalte călugărițe, însă, în timp, aceste încercări s-au dovedit a fi din ce în ce mai dificile.

Dacă ne întoarcem la cei care părăsesc diverse culte, vom observa că există o serie de dovezi care susțin și în acest caz continuitatea. Un proiect cercetare complex a evidențiat faptul că mulți dintre foștii membri continuă să aibă aceleași nevoi spirituale care i-au condus spre aderarea la grup. Aceste persoane vor continua să mențină idealurile și convingerile grupului (Rothbaum, 1988). O altă cercetare a revelat că un număr considerabil de foști mooniști² au ajuns treptat să inducă schimbări substanțiale în atitudinea Bisericii Unificării față de apostati, trecând de la ostilitatea și condamnarea lor inițială la o poziție mult mai tolerantă. În cele din urmă, le-au oferit foștilor membri o oarecare recunoaștere și posibilitatea de a participa la slujbă (Barker, 1988).

Unul dintre motivele acestui nivel ridicat de continuitate este acela că poate fi utilă și benefică. Există într-adevăr dovezi care susțin că, în procesul adaptării, continuitatea poate avea un efect pozitiv. Diverse surse au ajuns la concluzia că unul dintre elementele esențiale ale unei adaptări eficiente în cursul vieții este menținerea continuității vieții și a activităților persoanei (pentru o trecere în revistă, vezi Kaufman, 1986). În ceea ce îi privește pe cei care părăsesc diverse culte, cercetările conduse de Rothbaum (1988) au evidențiat că sursele de continuitate ale sensului sunt extrem de utile. Această cercetătoare a observat că persoanele care părăsesc cultele sunt de multe ori surprinse de faptul că majoritatea cunoștințelor dobândite în cadrul cultului sunt inutile pentru adaptarea la viața reală. Însă „pentru acești foști membri era o alinare să găsească de lucru, reușind astfel să aducă în viața lor ceva ce avea valoare și pentru grup...” (p. 217).

Puterea acestor legături importante este ilustrată și prin dificultatea pe care o întâmpină oamenii în momentul în care doresc să le dizolve. Multe roluri anterioare tind să persiste în ciuda eforturilor persoanei de a se rupe definitiv de trecut. De exemplu, un studiu care investiga foști membri ai bisericii mooniste a evidențiat că mulți dintre ei doreau să o rupă definitiv cu Biserica Unificării și să își continue viața fără să facă vreo referire la trecutul petrecut în cadrul acestei biserici. Însă, de multe ori, au observat că este extrem de dificil să facă acest lucru (Barker, 1988). Dorințe similare de a șterge din amintire trecutul au fost evidențiate și în rândul transsexualilor (cu un succes la fel de redus) (Ebaugh, 1988a). Într-unul dintre cazuri, un transsexual urma să se căsătorească cu un bărbat. A decis să îi povestească despre trecutul său de bărbat doar după nuntă, de frică să nu îl sperie în așa măsură încât să nu mai dorească să se căsătorească (încă un motiv pentru care putem să ne stresăm în ziua nunții!) (Ebaugh, 1988a, p. 167). În alte cazuri,

² Moonism (sau Munism), mișcare religioasă fondată și condusă de Sun Myung Moon (n. tr.).

instituțiile împiedică persoana să-și nege trecutul. Un cazier urmărește persoana de-a lungul vieții. Foștii naziști și-au dat seama după război cu nu reușeau să scape de stigmatul și de responsabilitatea de a fi aparținut unui partid, indiferent de măsura în care se implicaseră (de exemplu, Sichrovsky, 1988). În general, oamenii consideră că este extrem de dificil să îndepărteze total sensuri anterioare.

O altă formă de continuitate se referă la considerarea propriei vieți ca proces de învățare continuă. Acest sentiment de învățare s-a infiltrat și în relațiile foștilor comuniști. Și foștii membri ai unor culte împărtășesc aceeași opinie. Multe dintre aceste persoane susțin că au asimilat enorm de multe lucruri și au beneficiat foarte mult de pe urma celor învățate în perioada în care aparțineau cultului (Barker, 1988). Alții o consideră ca pe o piatră de hotar, o etapă esențială în viață, în timp ce există și persoane care regretă acea perioadă de viață, considerând-o o greșeală stupidă (Rothbaum, 1988).

Dacă există continuitate în tranzițiile voluntare, ne-am putea aștepta la și mai multă continuitate în cazul tranzițiilor involuntare, deoarece probabil că persoana nu a decis ea însăși că vrea să rupă legătura cu trecutul. Există într-adevăr dovezi ale continuității în cadrul tranzițiilor involuntare, deși, uneori, manifestările acesteia sunt îngrijorătoare. Cei care sunt părăsiți de soț/soție sau de iubiți preiau câteodată rolul victimei, agățându-se emoțional atât de puternic de iubirea pierdută, încât își neglijează alte activități și relații. Identificarea sinelui cu rolul victimei poate duce uneori la tipare de comportament autodistructive (Vaughan, 1986). La fel, persoanele supuse deprogramării pot fi atrase în activități orientate împotriva cultului, astfel viața lor continuă să graviteze în jurul grupului căruia nu îi mai aparțin. Viața lor devine tiparul încercărilor de a distruge ceea ce au clădit în trecut, iar uneori aceste consecințe distructive depășesc cu mult ceea ce și-au imaginat (Wright, 1988; de asemenea, Hall, 1988).

Probabil că dovada cea mai evidentă a continuității sensului în procesul tranzițiilor involuntare sunt studiile care investighează directorii concediați. Aceste persoane s-au opus vehement adaptării la realitatea situației, agățându-se disperat de rolul, ocupația și statutul pe care le-au deținut înainte. Acest refuz de a accepta adevărul poate avea consecințe negative, deoarece cu cât perioada de șomaj este mai lungă, cu atât îi va fi persoanei mai dificil să își găsească un nou loc de muncă – și cu atât mai mare va fi coborârea pe scara ierarhică profesională (Newman, 1988). Din acest motiv, este absolut necesar ca realitatea situației să fie acceptată și să se acționeze în vederea remedierii ei. Însă acestor directori le-a venit foarte greu să facă acest lucru.

De fapt, cercetările privind directorii concediați au evidențiat că mulți dintre ei se agață de funcțiile din care au fost eliberați și de semnificațiile acestor ocupații timp de mai mulți ani după concediere (Newman, 1988).

Chiar și în cazul în care o persoană se reangajează, de multe ori într-o funcție inferioară atât din punctul de vedere al remunerației, cât și al prestigiului asociat, ea va continua să se identifice cu funcția deținută anterior. În multe cazuri, această identificare era atât de puternică, încât persoana refuza să accepte că noua ocupație sau noul rol sunt reale. Multe dintre aceste persoane continuau să-și caute locuri de muncă aferente vechiului nivel, chiar și după ani de zile de când nu mai ocupaseră asemenea funcție, iar șansele unui astfel de loc de muncă erau aproape inexistente.

Se pare că tranzițiile sunt de cele mai multe ori incomplete. Sensul vieții unei persoane se poate schimba, dar în foarte puține situații se șterge total. Așa cum am putut vedea în cazul divorțului, dragostea se stinge, dar atașamentul rămâne. În religie și politică, apartenența la grup se sfârșește, însă credințele, valorile și legăturile emoționale persistă. Uneori ființele umane depun eforturi susținute ca să rămână legate de vechile sensuri, altele depun eforturi colosale să scape de ele – însă continuitatea este prezentă în ambele cazuri. Prezentul continuă să își obțină sensul din trecut, iar trecutul nu poate fi șters. Schimbările în viață trebuie înțelese mai degrabă ca modificări și nu ca lichidări de sensuri ale vieții. Legăturile care au sens pot trece prin schimbări substanțiale, dar de cele mai multe ori acestea nu pot fi dizolvate sau zdruncinate în totalitate.

Rezumat și concluzii

O schimbare majoră de viață poate avea un impact emoțional extrem de puternic. Adăugarea sensurilor pozitive de viață pare adesea să inducă o cantitate substanțială de emoții pozitive, chiar dacă aceste sensuri noi pot induce niveluri ridicate de stres, responsabilitate sau probleme (cum ar fi cazurile de promovare profesională sau trecerea la statutul de părinte). Tranzițiile care implică orice formă de pierdere de sens induc de obicei emoții negative. Acest lucru se întâmplă și în cazurile în care persoana este forțată să lase în urmă un rol sau o situație adversă; de exemplu, divorțul îi întristează pe oameni, chiar și în cazul în care căsnicia nu era deloc reușită. Aceste efecte emoționale ne pot ajuta să explicăm de ce oamenii încearcă să găsească sau să mențină sensul vieții lor.

Devotamentul este adesea susținut printr-un proces de menținere a iluziilor. Un astfel de proces implică focalizarea și accentuarea aspectelor pozitive, simultan cu minimalizarea sau cu ignorarea aspectelor negative. Ca să putem menține un devotament robust, este absolut esențial să reușim să menținem aspectele negative într-o stare deconstruită – adică să le concepem ca fiind excepții izolate sau probleme temporare care nu au prea multă importanță comparativ cu tiparul beneficiilor. Astfel, o ceartă nu este

suficientă ca să ne întrebăm dacă mariajul nostru este așa cum ne dorim să fie, iar o decepție sau o problemă nu este suficientă ca să ne facă suspicioși față de apartenența la un grup religios sau politic, ale cărui idealuri sau activități le considerăm de obicei foarte atractive.

Tranzițiile încep prin cristalizarea nemulțumirii. Pe măsură ce aspectele negative se asociază între ele, ele încep să formeze tipare ample, indezirabile: adică nu mai putem spune că este vorba despre o zi proastă, ci despre un an prost. Pe vremea când problemele erau considerate excepții izolate, nu aveam niciun motiv să ne așteptăm să aibă efecte mai vaste. Dar, imediat ce considerăm că fac parte din tipare negative mai complexe, ne putem aștepta la efecte negative ulterioare. Astfel, aspectele pozitive vor trebui comparate cu un set mai mare de aspecte negative și nu cu aspecte negative izolate, specifice unei anumite perioade.

Uneori, privind în urmă, un singur incident minor pare să ducă la cristalizarea nemulțumirii. Acest proces semnifică prezența unui set latent, mai amplu, de nemulțumire. Emoțiile negative față de implicarea în relație sunt considerate parte a unui tipar mai complex, de la nivelurile superioare ale sensului; dacă la un moment dat erau doar probleme temporare, minore, care durau o zi, acum au ajuns să facă parte dintr-un tipar continuu, care reflectă implicarea într-o relație care nu funcționează de mai multe luni sau de mai mulți ani. După cristalizarea nemulțumirii, frustrările minore nu mai sunt considerate probleme izolate, ci vor fi asociate imediat unui context general mai vast de nemulțumire. Fiecare nemulțumire îți va aduce aminte de alte nemulțumiri din trecut și te avertizează că urmează noi nemulțumiri.

Cristalizarea nemulțumirii are tendința de a declanșa procese majore de reevaluare, deoarece acum, când persoana și-a pierdut iluziile în privința legăturii respective, întreaga relație pare să se fi schimbat. Procesul de reevaluare poate sau nu să determine persoana să pună capăt relației. Dacă o determină să plece, o parte importantă a procesului dezangajării implică re-interpretarea propriei implicări (adică rescrierea poveștii relației). Acest proces poate include reexaminarea amintirilor, începând de la primele etape ale relației, doar ca să se poată crea o variantă negativă, nefavorabilă a relației. Mai devreme, ai depus efort și ai sacrificat multe pentru cauza căreia te-ai dedicat, dar acum se pare că lumea încearcă să profite de tine sau că te ia de fraier.

În general, societatea condamnă actul de încălcare a promisiunilor – deci este nevoie de justificări. Una dintre sursele cele mai comune de justificare este sinele, considerat bază de valoare. Astfel, apar justificările care susțin că relația a împiedicat sinele să se dezvolte, să funcționeze eficient sau să se exprime. Desigur, acest lucru reflectă faptul că era modernă consideră că sinele este o puternică bază de valoare. Pentru a iniția o schimbare, strămoșii noștri probabil că se bazau mai degrabă pe un semn divin. O altă strategie se

referă la exagerarea aspectelor negative, inacceptabile ale implicării. Cei care au părăsit recent un grup religios sau un cult, o căsătorie, un loc de muncă sau o mișcare politică, tind să ofere justificări puternic biasate spre aspectele negative pentru implicarea lor.

Părăsirea unor implicări importante privează persoana de surse importante de sens. În felul acesta, se formează un vid de sens, iar persoana va trebui să caute modalități prin care poate umple acest vid. De obicei, procesul de umplere a vidului presupune dezvoltarea surselor de sens rămase, precum și adăugarea unor noi surse de sens care să se potrivească cu cele existente. Stima de sine devine de multe ori aspectul central al acestei tranziții, nu numai din pricina faptului că, adesea, persoana pierde o sursă importantă de stimă de sine, dar și pentru că însăși ruperea legăturii poate arunca o lumină nefavorabilă asupra sinelui. O căsnicie eșuată poate implica, de exemplu, percepția că persoana nu este suficient de atrăgătoare sau de potrivită pentru partener. Cei care părăsesc grupuri religioase sau politice pot fi izolați și condamnați de foștii colegi de grup. Restabilirea stimei de sine devine astfel aspectul central al multor schimbări de viață.

În final, trebuie să subliniem că sensurile nu pot fi anihilate complet, la fel cum nici gândurile nu pot fi împiedicate să apară în mintea omului. Oamenii continuă să întrețină legături personale, emoționale și uneori chiar și comportamentale cu foștii soți/fostele soții, foști tovarăși, foste ocupații, religii și așa mai departe. Odată ce sensul leagă o persoană de o anumită formă de implicare, această legătură poate fi modificată sau redusă, dar ea nu poate fi niciodată dizolvată complet.

Notă

1. Există o serie de dovezi care susțin că aceste emoții pozitive nutrite față de noul loc de muncă sunt absente sau reduse semnificativ în cazul clasei muncitoare (de exemplu, Rubin, 1976); aceste date sunt în concordanță cu abordările anterioare, în care orientarea muncii spre statutul de „ocupație” este mai puțin importantă ca sursă de sens a vieții.
2. Vezi capitolul anterior despre suferință.
3. Acest aspect pare să contrazică afirmația anterioară potrivit căreia oamenii își asumă o serie de responsabilități pentru întreruperea unei relații. Există o diferență între învinovățirea cuiva pentru problemele întâmpinate și stabilirea responsabilității pentru decizia de a părăsi relația. În principiu, strategia cea mai frecvent utilizată este cea în care persoana spune că *tu* ești de vină pentru că trebuie să divorțăm, însă *eu* am luat decizia să divorțăm.
4. Price și McKenry, 1988, citează o serie de dovezi importante care susțin că implicările religioase serioase îi ajută pe oameni să reducă stresul și suferința care sunt resimțite în legătură cu divorțul.

De ce, pe vremuri, femeilor nu le plăcea sexul

În capitolul anterior, am examinat schimbările de viață dintr-o perspectivă personală. În acest capitol, vom examina modul în care sensurile vieții se pot schimba pentru grupuri mai mari de persoane. În exemplul la care ne vom referi în acest capitol, schimbările majore survenite în cultură au schimbat sensul vieții femeilor și au avut o serie de consecințe vaste, printre care se numără și redefinirea sexualității feminine.

Societatea modernă a ajuns să accepte treptat sexualitatea feminină. De fapt, se fletează susținând că, după secole de neglijare și confuzie, a eliberat sexualitatea femeii în așa măsură, încât femeile moderne au aproape aceleași dorințe sexuale ca și bărbații. Se mândrește că a reușit să învingă pudorea victoriană, ajutând astfel femeile să înceapă să savureze viața sexuală, probabil pentru prima oară în istorie. Însă bazele reale ale acestei autoflătări sunt cam șubrede. Realitatea este mult mai complexă.

Mai multe culturi și majoritatea oamenilor din cultura noastră considerau că dorințele sexuale feminine sunt *mai intense* decât cele masculine. Afirmția că noi, modernii, am fi descoperit sexualitatea feminină, ar fi adevărată doar prin comparație cu atitudinile specifice perioadei victoriene (aproximativ între 1830-1900). Sexualitatea feminină este o redescoperire și nu o descoperire originală.

În cadrul acestui capitol, accentul va cădea pe eclipsarea temporară a sexualității feminine. De ce, după secole în care se credea că femeile sunt creaturi averse de sex, societatea a început brusc să le considere lipsite de pasiune și de sexualitate? În ce măsură a contribuit comportamentul sexual feminin la această schimbare? Unde au dispărut dorințele lor sexuale?

Mulți psihologi contemporani acceptă argumentele lui Freud care susține că dorința sexuală este una dintre cele mai puternice nevoi de bază

înnăscute. Din acest motiv, învingerea și suprimarea dorinței sexuale necesită o altă motivație foarte puternică. Acest capitol va avansa ipoteza conform căreia schimbările în sensul vieții survenite în secolul trecut au afectat multe femei din Statele Unite și din Europa de Vest, iar aceste schimbări ar putea fi responsabile pentru reducerea substanțială a dorinței sexuale feminine.

Am ales acest exemplu de schimbare culturală din mai multe motive. În primul rând, viața femeilor este un domeniu de studiu mult mai clar și mai omogen decât cea a bărbaților, deoarece cultura a forțat femeile să-și însușească un număr mai redus și mai vag definit de roluri decât bărbații. În al doilea rând, există o cantitate considerabilă de informații istorice privind aceste schimbări relevante. În al treilea rând, suprimarea sexualității reprezintă un triumf important al culturii asupra naturii. Dacă sensurile vieții pot, într-adevăr, schimba sau chiar suprima ceva atât de intens cum este comportamentul sexual, atunci sensurile trebuie să fie extrem de puternice.

Dorința sexuală este probabil prea bazală și prea puternică ca să poată fi învinsă de decizii calculate, raționale. Există două modalități plauzibile prin care sexualitatea poate fi înăbușită. Prima modalitate se referă la împiedicarea persoanei de a afla ceva sau de a se gândi la sex. A doua metodă este aceea prin care sexul este asociat cu emoții negative și consecințe neplăcute, mai ales cu sentimentul de vinovăție sau cu anxietatea. Ambele metode au fost folosite de victorienți: și-au apărât fiicele de orice aluzie la sex sau de legături interpersonale care aveau o tentă sexuală, învăluind sexualitatea în ceața fricii și a anxietății. Ca să înțelegem ce s-a întâmplat cu sexualitatea feminină, va trebui să ne punem întrebarea: care a fost cauza acestei creșteri masive în amenințarea reprezentată de sex și care a fost aspectul care a declanșat conspirația tăcerii din jurul sexului?

Chiar nu le plăcea?

Înainte să trecem la factorii care le-au determinat pe femei să nu mai savureze sexul, cred că este necesar să evidențiem că într-adevăr le displăcea sexul. Unii dintre cititori ar putea spune că această parte este inutilă, fiindcă „toată lumea știe” că femeile din epoca victoriană erau subjugate din punct de vedere sexual, în așa măsură încât și astăzi epitetul „victorian” este sinonim cu cel de „pudic”.

Însă lucrurile nu sunt neapărat adevărate doar fiindcă „toată lumea” le cunoaște. Mai mult, una dintre modalitățile cele mai eficiente prin care un cercetător ambițios poate deveni celebru este să infirme ceva ceea ce toată lumea crede că este adevărat. De fapt, mai mulți cercetători s-au remarcat cu câteva dovezi, destul de șubrede, conform cărora sexul le făcea la fel de multă plăcere femeilor victoriene ca și oricăror alte femei. Astfel, deși ar putea părea

că recurgem la niște locuri comune, cred că este necesar să susținem că, în epoca victoriană, sexualitatea feminină era într-adevăr înăbușită.

Prin acest lucru nu vrem să spunem că nicio femeie nu a avut orgasm în secolul al XIX-lea; multe au avut. Pe de altă parte, nu toate femeile au fost afectate în aceeași măsură. Doar sexualitatea femeilor respectabile din clasa de mijloc a fost înăbușită. Din perspectiva clasei de mijloc, toleranța sexuală decadentă a femeilor din aristocrația britanică era extrem de bârfită și criticată pe toate drumurile, iar sexualitatea necontrolată a prostituatelor din clasele inferioare era privită ca o amenințare pentru o societate decentă. Dovezile de care dispunem arată că, în realitate, clasele sociale superioare și inferioare nu au fost afectate din punctul de vedere al dorințelor sexualității sau cel puțin nu în aceeași măsură în care a fost afectată clasa de mijloc (de exemplu, Johnson, 1979).

Pe de altă parte, nu ar fi adevărat nici să spunem că plăcerea sexuală era absolut absentă în rândul femeilor din clasa de mijloc. Foarte puține aspecte ale comportamentului uman se pot încadra în tipare absolute sau universale. Este posibil să ne imaginăm un continuu, de la o viață totalmente lipsită de dorință și plăcere sexuală, la o viață în care sexualitatea este intensă, frecventă, variată și satisfăcătoare. În Statele Unite, putem întâlni astăzi persoane care corespund ambelor extreme ale acestui continuum (ceea ce este valabil de altfel pentru majoritatea culturilor), unde poate fi încadrată și clasa de mijloc din epoca victoriană. Însă valorile *medii* pot fi diferite. Prezumția de bază în acest caz este că nivelul mediu al dorinței și al plăcerii era mult mai scăzut în cazul femeilor epocii victoriene decât în cadrul altor grupuri istorice. În psihologia socială și a personalității de astăzi, majoritatea studiilor arată o modificare comportamentală de 10-15% (de exemplu, Mischel, 1968; Funder și Ozer, 1983). Pare absolut plauzibil să considerăm că declinul sexualității femeilor din clasa de mijloc a epocii victoriene corespundea cel puțin acestor proporții, dacă nu unora mai însemnate.

Aceste dovezi relevante pot fi încadrate în două categorii. Prima se referă la convingerile generale despre sexualitatea feminină. A doua categorie, privind comportamentul real, este mult mai vagă (dar și mult mai importantă).

Convingeri despre sexualitatea feminină

Dispunem de foarte multe dovezi care atestă că în epoca victoriană se considera că femeile au dorințe sexuale foarte reduse. Binecunoscutul cercetător Havelock Ellis este unul dintre primii care a aplicat metode moderne de cercetare în studiul sexualității. Unul dintre proiectele sale a fost dedicat evaluării documentelor literare și medicale ale sexualității din Grecia

antică până în vremea sa. Ellis a fost surprins să observe că aproape toată lumea credea că femeile aveau dorințe sexuale mai intense decât bărbații (Cott, 1979). Pentru un victorian de talia lui Ellis era de neconceput ca opinia generală să fi dezvăluit că femeile savurau sexul mai mult decât bărbații.

Sursele medicale contemporane erau destul de explicite în ceea ce privește lipsa dorințelor sexuale în cazul femeilor. Un text victorian tipic, adesea citat, spune:

.... majoritatea femeilor (spre norocul societății) nu sunt prea preocupate de dorințe sexuale de niciun fel. De ceea ce au bărbații parte în mod obișnuit, femeilor li se întâmplă doar ocazional. ... Fără doar și poate, în cazul femeilor, dorințele sexuale sunt de cele mai multe ori absente; este nevoie de stimulare pozitivă considerabilă pentru ca să poată fi indusă dorința sexuală. Chiar dacă este indusă (ceea ce de multe ori este imposibil), ea este mult mai redusă decât în cazul bărbaților. (William Acton, *Funcțiile și tulburările organelor de reproducere*, 1871).

Cu siguranță, unele somități medicale nu au putut fi convinse de faptul că femeile nu ar fi avut deloc dorințe sexuale. Mai mulți cercetători au ajuns să sugereze că femeile ar fi avut dorințe sexuale similare sau chiar mai intense decât bărbații. Acești cercetători dădeau vina pe ignoranță, teamă și nepăsarea masculină pentru lipsa plăcerii sexuale la femei (vezi Haller și Haller, 1974; Gay, 1984). Totuși, acești cercetători reprezentau o minoritate distinctă și, de fapt, subliniau ideea că femeile *ar fi putut* învăța să se bucure de sex. Aceștia recunoșteau că multe femei nu au învățat niciodată, iar cele norocoase urmau să descopere plăcerea și dorința sexuală doar după mai mulți ani de căsnicie. „Plăcerea este de multe ori absentă la începutul căsătoriei și se dezvoltă treptat pe parcursul mariajului”, concluziona, în 1884, J. M. Duncan, un ginecolog scoțian, unul dintre oamenii de știință care abordau sexualitatea feminină dintr-o perspectivă ceva mai optimistă (vezi Gay, 1984, p. 135).

Medicii nu au fost singurii care au atestat lipsa dorinței sexuale la femei. Clerul lăuda neîncetat femeile pentru castitate și virtute sexuală. La fel, politicienii și figurile publice considerau condiția de femeie respectabilă ca fiind asexuală. Pe vremea în care britanicii concepeau legislația penală pentru homosexualitate, din 1885, legea se referea doar la bărbați, deoarece regina și avocații ei care se ocupau de formularea acestor legi considerau că era inutil să reglementeze activitățile sexuale feminine (Johnson, 1979). Femeile nu ar fi făcut niciodată așa ceva! În accepțiunea lor, proscrierea activităților homosexuale în cazul femeilor ar fi fost la fel de inutilă ca și interzicerea arderii banilor sau a consumării pietrelor.

Femeile din epoca victoriană erau educate și pedante, spre deosebire de femeile din erele anterioare. Cred că ar fi interesant să vedem ce doreau ele să realizeze. Activitățile lor par să se bazeze pe prezumția că femeile nu ar fi avut nevoie de dorințe și de satisfacție sexuală.

Astfel, femeile din clasa de mijloc a erei victoriene încercau neconținut să schimbe femeile mai libertine din clasele inferioare ale societății, mai ales prostituatele. Eșecul lor general și permanent a devenit o sursă de dezamăgire perplexă, deoarece erau convinse că orice formă de viață era preferabilă vieții trăite în desfrâu. Doamnele cinstite erau convinse că le puteau învăța pe aceste victime tinere despre religie și castitate, după care să le găsească locuri de muncă ca slujnice. Însă prostituatele nu erau deloc receptive. Multe dintre ele au devenit prostituate tocmai datorită faptului că le repugna să fie tot timpul dirijate de cineva și tratate ca niște zdrențe pentru un salariu mizer, ceea ce era valabil în cazul celor mai mulți slujitori (Walkowitz, 1980).

În cele din urmă, unele dintre aceste mișcări inițiate de doamnele victoriene în vederea reformării prostituatelor s-au transformat în cauza „Purității sociale” – adică în încercarea de a convinge bărbații să abandoneze plăcerile sexuale și să devină la fel de caști ca și femeile (Walkowitz, 1980). Mișcarea Purității Sociale este extrem de edificatoare. Femeile clasei de mijloc ale epocii victoriene protestau împotriva standardelor duble privind moralitatea sexuală, dar nu în sensul modern. Prin abolirea standardelor duble, ele nu considerau că ar fi trebuit să le ofere femeilor aceleași modalități de exprimare și oportunități pe care le aveau bărbații, ci, mai degrabă, să aducă bărbații la aceleași niveluri de constrângere sexuală și castitate la care erau femeile (Rosen, 1982, p. 54). Ele doreau egalitate, dar o egalitate bazată pe castitate. Aceste doamne sperau (în zadar, așa cum s-a putut vedea) să poată convinge toți bărbații să devină caști.

Nu este de mirare că mișcarea Purității Sociale nu a reușit să convertească majoritatea bărbaților la constrângeri și virtute sexuală. Ceea ce este surprinzător, însă, este că se așteptau de la bărbați să încerce. Faptul că singurul standard (cel al constrângerii și castității valabile pentru toată lumea) era considerat viabil de către cele mai multe femei din clasa de mijloc arată că aceste femei nu luau în seamă plăcerea sexuală.

Pe scurt, în Statele Unite și în Europa de Vest ale secolului al XIX-lea, femeile și bărbații credeau că femeile aveau dorințe sexuale foarte reduse. Această convingere era specifică clasei de mijloc, care se concentra asupra acestei idei, în timp ce reprezentanții claselor sociale superioare și inferioare erau considerați de-a dreptul desfrânați. Un număr redus de somități științifice au inițiat un curent latent în care propagau ideea că exista un potențial de plăcere sexuală feminină, dar această posibilitate era considerată abstractă. Nimeni nu le putea considera pe doamnele din clasa de mijloc niște persoane senzuale, cu o viață sexuală activă, satisfăcută sau niște nimfe

mereu avide de sex. Ele erau considerate fie fecioare ignorante, inocente și drăgălașe, fie matroane severe, înțelepte și cu intenții bune, dar niciodată ca fiind într-adevăr ființe sexuale.

Comportamentul sexual al femeilor

Convingerile despre lipsa pasiunii sexuale la femei nu sunt dovezi concludente care ar atesta lipsa acestor dorințe. Fără doar și poate, atitudinile și ideologiile despre sexualitate s-au schimbat mai mult de la o perioadă la alta decât însuși comportamentul sexual (de exemplu, Smith, 1979, p. 234). Desigur, este foarte dificil să ne imaginăm că o întreagă cultură ar putea susține convingerea că femeilor le lipsea cu desăvârșire pasiunea trupească, dacă majoritatea femeilor ar fremăta mai tot timpul de dorințe sexuale. Realitatea furniza probabil cel puțin un suport minim pentru aceste convingeri. Cred că merită să analizăm totuși câteva dintre datele privind viața sexuală a femeilor. Din păcate, este destul de greu să găsim dovezi generale, de încredere.

Rata sarcinilor premaritale și nelegitime oferă dovezi despre viața sexuală a persoanelor necăsătorite. Shorter (1975) a studiat amănunțit aceste statistici. Activitatea sa științifică a dus la concluzia că, dacă ne întoarcem în timp până la sfârșitul Evului Mediu (punctul de pornire al acestui studiu) din Europa tradițională, persoanele necăsătorite aveau doar foarte rar relații sexuale. Acest lucru s-a schimbat însă în jurul anilor 1750, când numărul femeilor nemăritate însărcinate a început să crească vertiginos. Dar această explozie de sarcini în afara căsătoriei era specifică claselor sociale inferioare. Fiicele reprezentanților claselor de mijloc rămâneau virgine până la căsătorie. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, numărul sarcinilor nelegitime a scăzut semnificativ. Acest lucru s-a datorat pe de o parte folosirii din ce în ce mai frecvente a diverselor tehnici de contracepție, deși s-ar putea ca și scăderea frecvenței sexului premarital să fi avut o contribuție. Din punctul nostru de vedere, aspectul cel mai important este acela că pentru femeile din epoca victoriană, activitatea sexuală premaritală se limita exclusiv la relațiile întreținute cu viitorul soț și asta doar după căsătorie. Un număr neobișnuit de mare de femei din această epocă erau încă virgine în momentul oficierii căsătoriei.

Două surse foarte diferite au dus la concluzia că sexualitatea era prezentă și funcționa excelent și în cazul doamnelor din această epocă. Una dintre dovezi a fost obținută în urma unui studiu care investiga femei măritate din zona Stanford, California, de la începutul secolului 20, studiu condus de dr. Clelia Mosher (vezi Mosher, 1980). Cealaltă sursă este cea a „jurnalului erotic” al unei doamne americane de la sfârșitul secolului al XIX-lea (Gay, 1984). Ambele surse merită să le acordăm atenție.

Vom începe cu studiul lui Mosher, care reprezintă probabil limita superioară a sexualității femeilor victoriene (Gay, 1984, p. 136). Soțiile profesorilor de colegiu de pe coasta de vest a Statelor Unite, de la începutul secolului XX, aveau probabil atitudini mult mai progresiste și mai liberale privind sexualitatea femeilor decât femeile din epoca victoriană. Mai mult, cred că putem să credem liniștiți că femeile care erau dispuse să răspundă la întrebările acestei evaluări erau mult mai deschise din punct de vedere sexual decât cele care au refuzat să răspundă la întrebări (iar rata refuzului la asemenea evaluări este destul de ridicată). La fel, jurnalul lui Mabel Todd (Gay, 1984), ține evidența unei vieți sexuale atipice din mai multe puncte de vedere, mai ales dacă ne gândim numai la faptul că soțul lui Mabel o încuraja să aibă relații sexuale cu alți bărbați și îi mai și aranja relațiile romantice!

În ceea ce privește femeile căsătorite care au participat la studiul doctorului Mosher, se poate detecta o ușoară tentă de acceptare precaută a plăcerilor sexuale în doze mici. Întrebate despre frecvența actelor sexuale, media era de unul pe săptămână. Întrebate cât de des doresc să aibă contact sexual sau cât de des ar fi ideal să aibă, media era de unul sau două pe lună. Aceste femei nu aveau parte de prea mult sex, dar doreau să aibă și mai puține contacte sexuale. Din cele 35 de cazuri, în care s-a putut compara frecvența efectivă cu frecvența dorită sau ideală a contactelor sexuale, 23 dintre femei doreau să aibă parte de sex mai rar, iar pentru 11, dorința lor era aproape de ceea ce se întâmpla în realitate.¹

Investigații ulterioare confirmă prezumția că acest grup de participanți dorea să aibă doar una sau două contacte sexuale pe lună. Marea majoritatea a comentariilor negative despre sex provin de la femei care aveau mai frecvent contacte sexuale. Un număr de opt femei au relatat că făceau sex de două sau de mai multe ori pe săptămână. Acesta era grupul cel mai activ din punct de vedere sexual din studiul lui Mosher, însă aceste femei erau de părere că sexul de două ori pe săptămână era *mult* prea mult. Șapte femei din acest grup susțineau că ar fi dorit să aibă contact sexual *o dată* pe lună sau chiar mai rar. Cea de a opta doamnă dorea o dată la două săptămâni, excepție făcând cele două săptămâni după ciclu, ceea ce oricum duce la aceeași cifră de o dată pe lună.

Imaginea care transpare este următoarea: niciuna dintre femei nu se considera privată sau frustrată din punct de vedere sexual sau nu simțea că și-ar fi dorit să aibă parte de mai mult sex. Dacă soțul era mulțumit să facă sex cu ea o dată sau de două ori pe lună, femeia era un partener dispus și, într-o anumită măsură, chiar îi făcea plăcere actul sexual. Dacă cuplul avea mai mult de două contacte sexuale pe lună, acest lucru se întâmpla la insistențele soțului, iar, în majoritatea cazurilor, soția se supunea doar (nu de fiecare dată cu plăcere) dorințelor sexuale ale soțului ei.

Este reconfortant și satisfăcător să descoperim că unele dintre doamnele clasei de mijloc a epocii victoriene relatează că au cunoscut plăcerea sexuală. Dar nu trebuie să dăm prea multă crezare acestor relatări, așa cum au procedat mai mulți istorici, pe care ar trebui să îi acuzăm de nesinceritate. Într-adevăr, credeți că matroana victoriană din clasa de mijloc savura viața sexuală la fel de mult ca și dumneavoastră? Să luăm în considerare restul dovezilor de care dispunem privind comportamentul sexual al acestor femei, care par să fie cele mai active din grupul supus investigației. În primul rând, să faci dragoste de trei ori pe lună și să-ți dorești și mai puțin – tiparul tipic al respondenților din studiul lui Mosher – este o dovadă cam șubredă a unei vieți sexuale împlinite.

Majoritatea femeilor incluse în sondajul lui Mosher fuseseră virgine când s-au căsătorit. De fapt, nu au prea avut parte nici măcar de jocuri sexuale inocente înainte de căsătorie. Înainte să se căsătorească, Mabel Todd (numele de fată fiind Loomis), considera că îmbrățișările și sărutările dinaintea căsătoriei erau de-a dreptul scandaloase. Asemenea comportamente erau acceptabile în cazul cuplurilor logodite, dar în alte cazuri erau șocante și indecente. Majoritatea acestor femei nu s-au masturbat niciodată. Ignoranța lor este revelatoare: Majoritatea au ajuns să se căsătorească fără să știe aproape nimic despre sex. Unele dintre ele nici măcar nu puteau să-și imagineze în ce constă actul sexual.

Ignoranța femeilor din epoca victoriană privind sexul este foarte nostim ilustrată de o anecdotă povestită de Gay (1984, p. 285). El citează câteva surse despre șocul femeilor victoriene cu ocazia primului contact sexual cu soțul lor, care era perceput ca un act dureros, penibil și mai ales umilitor, deoarece au fost văzute goale de un bărbat (nu este de mirare că, în unele cazuri, timpul scurs între oficierea și consumarea căsătoriei depășea și un an, conform datelor lui Mosher!). Într-unul din cazuri, în timpul logodnei, mama și-a abordat fiica, în trecere, făcând mici apropouri, când aceasta scria o scrisoare și s-a împotmolit la un cuvânt în limba latină. „Cred că ți-ai dat seama că va trebui să te culci cu Arthur!”. La care fiica a răspuns „O, desigur!” – cam atât știa ea. După care nu s-a mai abordat subiectul. Această conversație era probabil cea mai amplă formă de educație sexuală premaritală.

Ce ne spun toate aceste dovezi? În mod obișnuit, femeile victoriene din clasa de mijloc nu aveau experiență sexuală în momentul căsătoriei, în afară de câteva îmbrățișări și sărutări înainte de nunții. Cele care aveau noroc aveau soți tandri și amabili, care le tratau cu dragoste și blândețe și nu le impuneau să facă sex mai des de o dată sau de două ori pe lună. Cu timpul, în câțiva ani, aceste femei începeau să considere sexul ca fiind ceva în regulă, o activitate chiar plăcută. Probabil că multe dintre ele au început să aibă orgasme la mai mulți ani după noaptea nunții. Pentru alte femei din această epocă, sexul rămânea o obligație neplăcută, un lucru pe care erau datoare să-l ofere din

când în când soților lor, deoarece era o datorie creștinească a căsătoriei, dar nu a devenit niciodată un lucru pe care l-ar fi dorit sau despre care ar fi fost dispuse să discute.

Pare rezonabil să concluzionăm că stereotipul feminității victoriene este destul de exact, cel puțin în cazul femeilor din clasele sociale de mijloc. Aceste femei știau că există dorințe sexuale, devreme ce erau conștiente de practicile sexuale ale aristocrației decadente sau ale femeilor și prostituatelor din clasele sociale inferioare, precum și ale bărbaților din clasa lor socială. Ele considerau sexul o sursă care amenința serios religia și societatea (Johnson, 1979). În multe cazuri, propria lor sexualitate era în mare parte suprimată prin ignoranță și evitare și ieșea la lumină (dacă acest lucru se întâmpla vreodată) după ani buni de căsătorie fericită, chiar și atunci învăluită de rușine și de îndoieli.

Psihologia lipsei pasiunii

Din punct de vedere psihologic, este oare plauzibil să credem că femeile victoriene din clasa de mijloc aveau niveluri scăzute de dorințe și plăceri sexuale? Pe de o parte, dorința sexuală are baze biologice. Prin urmare nu ar fi deloc verosimil să susținem că aceste femei s-ar fi deosebit semnificativ de alte femei din punct de vedere biologic. Am putea spune fără echivoc că aveau același potențial pentru dorințe și plăceri sexuale ca și femeile moderne de astăzi. Pe de altă parte, dorința sexuală este destul de maleabilă, iar, în timp, oamenii își pot schimba drastic atitudinile față de sex. Dorința sexuală este unică printre nevoile biologice, în sensul în care persoana poate învăța să trăiască perioade lungi, chiar și o viață întreagă, fără să o accepte sau să-și satisfacă aceste nevoi (Masters și Johnson, 1970). Avem motive să credem că femeile din epoca victoriană au mai multe restricții și inhibiții în privința sexului decât femeile altor vremuri.

Așa cum am menționat mai înainte, există două modalități tipice prin care sexualitatea poate fi înăbușită. Prima se referă la asocierea sexului cu emoții negative, iar a doua la învățarea unor metode prin care persoana poate evita să se gândească la sex (adică învăță să se ocupe mereu de altceva). Este destul de neverosimil să credem că aceste femei au decis în mod conștient, rațional să renunțe la propria lor sexualitate. Din acest motiv, orice teorie care dorește să explice lipsa dorințelor sexuale în cazul femeilor victoriene va trebui să fie compatibilă cu aceste două mecanisme.

Primul model implică condiționarea femeii, astfel încât să aibă emoții negative intense de fiecare dată când se gândește la sex. Probabil că cele mai importante emoții de acest gen sunt vinovăția, rușinea și anxietatea, trăite de fiecare dată când făceau sau când se gândeau la ceva ce avea chiar și

legături vagi cu sexul. Gândul în sine le provoca aceleași reacții. În prezent, orice încercare de a crește o fetiță în asemenea condiționări stricte ar fi rapid subminată de bariera mesajelor pro-sexuale promovate de mass-media, ca să nu mai vorbim de efectul anturajului. Însă aceste încercări erau valide în epoca victoriană. Trebuie să mai menționăm și faptul că fetele din această epocă trăiau sub supravegherea părinților perioade mult mai îndelungate decât predecesoarele lor. În secolele anterioare, fetele erau trimise la lucru și trăiau ca servitoare în locuințele membrilor claselor superioare, însă acest lucru nu se mai practica în epoca victoriană. Astfel, părinții aveau mai mult control decât oricând în creșterea copiilor.

Al doilea model implică atenția selectivă. Dacă nu te gândești aproape niciodată la ceva, acest lucru începe să pară din ce în ce mai puțin important. La fel ca și politica, drogurile sau baseball-ul, și sexul poate fi considerat neimportant în cercurile în care este doar rareori menționat, spre deosebire de cercurile unde se vorbește frecvent despre el. Toate semnele duc la ideea că societatea victoriană era foarte eficientă în protejarea femeilor de lucruri care le-ar fi determinat să se gândească la sex. Normele puternice referitoare la interzicerea remarcilor sexuale în compania unor persoane de sex opus reprezentau unul dintre aceste aspecte. O altă tehnică era evitarea contactului cu persoanele care aveau o activitate sexuală bogată, cum ar fi cei implicați în relații sentimentale (Rose, 1983). Pe de altă parte, nici moda vestimentară nu era foarte seducătoare. Probabil că dovada cea mai elocventă pentru succesul încercărilor de a proteja femeile acelei perioade era ignoranța desăvârșită în privința sexului, care caracteriza miresele victoriene descrise puțin mai înainte.

Pentru scopul nostru, este foarte util să luăm în considerare și exemplul persoanelor care și-au învins cu succes dorințele sexuale. Probabil că cel mai potrivit exemplu în acest sens ar fi cel al inițiaților monastici. Budismul, creștinismul și alte credințe similare consideră celibatul o condiție esențială a dezvoltării spirituale. Ambele credințe asociază emoții negative puternice (de exemplu, vinovăția) cu gândurile despre sex, iar stimulentele sexuale lipsesc cu desăvârșire din mănăstiri. Astfel, combinarea acestor doi factori poate duce la învingerea dorințelor sexuale, deși cred că ar mai trebui să menționăm ceva: mănăstirile oferă un set extrem de puternic de valori pozitive și alte semnificații care pot justifica sacrificarea plăcerilor trupești. Călugării și călugărițele au justificări spirituale puternice pentru a putea renunța la plăcerile sexuale și se așteaptă ca aceste sacrificii să fie recompensate prin alte forme de împlinire spirituală.

Analogia cu viața monastică este potrivită pentru a explica modul în care femeile din clasele de mijloc ale perioadei victoriene au reușit să-și învingă dorințele sexuale. Însă apare întrebarea dacă viața lor reușea să le ofere un set de valori prin care să poată justifica acest sacrificiu. Cu alte

cuvinte, dacă viața lor avea suficient de mult sens, încât să merite să renunțe la sex. Desigur, aveau aceleași valori creștine ca și predecesorii lor, printre care se numără și ostilitatea creștină față de plăcerile carnale. Dar este posibil ca ceva să se fi schimbat în așa măsură, încât să le determine pe aceste femei să îmbrățișeze aceste valori și să disprețuiască sexul mult mai mult decât femeile generațiilor anterioare? Pentru a putea răspunde la această întrebare va trebui să investigăm contextul istoric al femeii victoriene și să luăm în considerare sensurile pe care aceasta le putea atribui vieții.

O scurtă istorie a femeii

Această parte a capitolului examinează modul în care cultura occidentală a tratat și a considerat femeia de-a lungul secolelor. Astfel, vom înțelege sensurile vieților lor, care ne vor oferi o bază prin care vom putea explica lipsa pasiunii trupesti din epoca victoriană. Această trecere în revistă a feminității occidentale se va concentra asupra a trei teme istorice: statutul femeii, în care vom include legătura cu religia și prestigiul cultural; munca femeii, unde vom analiza contribuția economică a femeii la statutul financiar al familiei și sexul.

Statutul femeii

Femeile au avut dintotdeauna un statut inferior bărbaților, însă acest nivel de inferioritate variază în timp. Uneori, relația dintre femei și bărbați se apropia de egalitate, însă, în alte epoci, aceste diferențe erau enorme. Tendința istorică generală pare să fie cea a subjugării femeii, cu întreruperi scurte, marcate de tendințe contradictorii (cum ar fi cea actuală). Femeia erei primitive se bucura de aproape același statut ca și bărbatul epocii respective (Tannahill, 1980). Vânătorii (în cele mai multe cazuri, bărbații) aveau un statut doar puțin superior adunătorilor (de cele mai multe ori, femeile).

Civilizația timpurie. Un număr foarte mare de teorii au încercat să explice de ce statutul social al femeilor a început să decadă odată cu progresul civilizației. Unul dintre aspectele cele mai importante pare să fie faptul că bărbații erau întotdeauna cei care participau la lupte, probabil fiindcă sarcina și puterea fizică mai redusă a femeilor le-a împiedicat să devină luptători de temut. În paralel cu progresul civilizației, clasa luptătorilor începea să acapareze puterea, probabil fiindcă nimeni nu avea curajul să se lupte cu ei. Acest tipar a dus la formarea unui grup de bărbați care au ajuns la conducere.

Pe măsură ce civilizația a evoluat, aceste grupuri de bărbați au început să dezvolte sisteme de idei prin care să explice anumite fenomene. Aceste ideologii au luat naștere din religii primitive, la care au fost adăugate concepții politice și nu numai. De obicei, aceste ideologii începeau prin a explica de ce realitatea era exact așa cum trebuia să fie, ceea ce se referea și la statutul de inferioritate al femeii. Justificările religioase ale statutului de inferioritate al femeii au accentuat și probabil au și contribuit la oprimarea lor în continuare. Astfel, grecii antici aveau povestea Pandorei, care aducea nenorocirile și suferința pe lume. În analogul creștin al mitului Pandorei (vezi Phillips, 1984), Eva era cea care a adus păcatul originar în viața umană, în urma căruia omul trebuia să trudească și să sufere în loc să se bucure de paradis.

Astfel, treptat, femeile au început să fie excluse din progresul timpuriu al civilizației. Pe măsură ce cultura și cunoștințele pătrundeau în viața publică, femeile erau de cele mai multe ori închise în casă și aveau grijă de copii (Moore, 1984). Majoritatea stereotipurilor descriau femeile ca pe niște ființe iraționale, obsedate sexual, cu o serie de defecte morale, ceea ce ar putea avea un dram de adevăr, mai ales dacă ținem seama de faptul că femeile aveau un număr foarte redus de posibilități să devină altceva. Cultura masculină a dezvoltat justificări religioase și filozofice pentru a putea explica statutul de inferioritate al femeilor, iar aceste justificări au început rapid să se autoperpetueze. Niciun bărbat civilizat nu putea concepe că aceste ființe mărunte și ignorante i-ar putea fi egale.

Creștinismul timpuriu. Creștinismul a acceptat, mai mult sau mai puțin, imaginea femeii care domina în acele vremuri. Nu ne-am fi putut aștepta ca biserica să trateze femeile cu o simpatie ieșită din comun, deoarece religia creștină a fost condusă de la începuturi de celibatari (Bullogh, 1982). Chiar și în prezent, religia catolică consideră că pozițiile importante în biserică pot fi ocupate doar de celibatari. Cred că va trece destul de mult timp până vom vedea un papă căsătorit (să nu mai vorbim de o femeie papă). Persoanele din cler care au ales să se căsătorească au fost date afară din biserică doar începând cu prima parte a secolului al XI-lea (McNamara, 1982). Însă clerul căsătorit era defavorizat mereu, iar figurile marcante ale istoriei și teologiei creștine erau celibatari.

Creștinismul timpuriu nu a fost niciodată de acord cu căsătoria. Chiar și clerul căsătorit desconsidera căsătoria. Căsătoria era privită ca o stare mai acceptabilă decât păcatele trupești, însă castitatea era mai presus de oricare dintre acestea. Totuși, în ciuda neajunsurilor spirituale inerente căsătoriei, din cauza constrângerilor sociale și economice, era aproape imposibil ca o femeie să nu se căsătorească. Astfel, femeile erau condamnate la o viață care avea o conotație spirituală negativă și un statut precar (Clebsch, 1979).

Creștinilor timpurii le făcea plăcere să analizeze totul în termeni de ierarhie. Ei considerau că, în ordinea sistemului cosmic, totul există în poziții fixe: de la Dumnezeu, așezat în vârf, în ordine descendentă, oficialii bisericii, ordinea terminându-se cu insectele și viermii. În această schemă, destul de simplă, însă categorică, bărbații erau poziționați deasupra femeii. Această ierarhie implica și inferioritatea morală a femeii.

Deși creștinismul pretindea de mult timp că elevase statutul femeii, bazele acestei pretenții sunt cam fragile (Daly, 1985). Una dintre implicațiile practice era faptul că religia creștină interzicea divorțul de o femeie, dacă acesta era întemeiat doar pe motivul că femeia nu putea avea copii. La un nivel abstract, existau dispute privind egalitatea „spirituală” între femei și bărbați. Creștinismul accepta femeia ca ființă convertită, susținând că ea poate obține mântuirea. Astfel, femeile puteau deveni chiar și sfinți. Totuși, această egalitate rămânea teoretică. Probabil că exemplul cel mai elocvent în acest sens este cel oferit de Clement al Alexandriei, care susținea că femeile sunt egale bărbaților din toate punctele de vedere, însă bărbații au fost și vor fi mereu mai buni la toate decât femeile (Tannahill, 1980).

Din cele mai multe puncte de vedere, creștinismul a avut mereu o părere proastă despre femei, ceea ce a avut un impact negativ asupra statului lor. Din punct de vedere ideologic, povestea Evei era aspectul central care concentra atitudinea creștină față de femei și care portretiza femeia ca fiind cauza majoră a tuturor nenorocirilor din viața omului. Această idee a fost reiterată la nesfârșit. Piese religioase din dramaturgia medievală au dezvoltat povestea Evei, la care au adăugat scena în care șarpele l-ar fi ademenit prima dată pe Adam, însă acesta l-a refuzat (Philips, 1984, p. 58). Mesajul era clar, virtutea masculină nu ar fi putut fi coruptă niciodată, dacă nu ar fi apărut acțiunea seducătoare și imorală a femeii. Povestea Evei, împreună cu implicațiile ei privind inferioritatea morală a femeii, a început să iasă din modă doar cu puțin înainte de 1800. Până în acel moment însă, ea reflecta atitudinea Bisericii față de femeie.

Biserica nu le permitea femeilor să facă parte din cler. Femeile au reușit să obțină un oarecare succes în misticismul creștin, însă acest misticism a fost eclipsat de-a lungul istoriei creștinismului. Așa cum arată Clebsch (1979), misticii puteau fi femei sau bărbați, dar nu au existat femei teologi până în secolul al XVI-lea. Cu alte cuvinte, creștinismul le permitea femeilor să aibă viziuni sacre și întâlniri cu tentă erotică cu divinitatea, dar nu prea agreea ideea ca aceste femei să și gândească.

Ideea virtuții feminine. Probabil că cel mai important eveniment pozitiv în istoria occidentală a feminității a avut loc în secolul al XII-lea, deși importanța lui a fost evidentă doar câteva secole mai târziu. Prin adorarea

mamei lui Iisus, a Mariei, și prin ideile și poveștile cu cavaleri, a început să pătrundă în cultură o imagine pozitivă a femeii.

Maria era mereu privită de Biserica occidentală drept un sfânt ca oricare altul, însă partea estică a creștinismului (cea Bizantină) i-a atribuit o importanță deosebită, probabil fiindcă ea se înfățișa oamenilor ca o posibilă înlocuire a zeităților feminine indigene. Între secolele XI și XII, cruciații și trubadurii au început să aducă aceste idei din peregrinările lor în est și să le răspândească în restul Europei (de Rougemont, 1956; Tannahill, 1980). Adorarea Mariei (MariolatRIA) a avut succes mai ales în cadrul claselor inferioare ale societății. Ideea cavalerismului a pătruns în clasele superioare, care au adoptat tema înnobilării spirituale a bărbatului prin dragostea sa castă pentru o femeie cinstită. Trubadurii dădeau glas unor variații fără de sfârșit ale acestei teme, ceea ce indica popularitatea sa în mijlocul audienței de la curtea regală.

Teoria cavalerescă a iubirii din cântecele trubadurilor avea o semnificație deosebită. Dragostea pasională pentru o femeie nu s-a bucurat niciodată de un astfel de prestigiu în societatea creștină; la urma urmei, dorința sexuală era considerată antiteza progresului spiritual. Totuși, modelul cavaleresc a reușit să ridice iubirea de la nivelul atracției trupești la un nivel spiritual. Trubadurii idealizau iubirea unui bărbat pentru o femeie care îi era de cele mai multe ori superioară din punct de vedere social, ceea ce o făcea inaccesibilă lui. În aceste povești nu se prea pomenea despre consumarea (sexuală) relației. Dar dragostea disperată pentru femeie îl îndemna pe erou să întreprindă niște fapte de virtute și de valoare deosebite. Activitatea sexuală îți face rău, dar frustrarea sexuală ți-ar putea fi de folos. Creștinismul a acceptat acest model al dragostei, în care sexul nu mai avea loc, și îl considera o sursă de motivație și de beneficii spirituale.

Ideea adorării unei femei virtuose și obținerea unui beneficiu spiritual din această dragoste se potrivea de minune cu adorarea Mariei. Spre deosebire de atributele Evei, printre care se numărau o moralitate dubioasă, atracție sexuală și lăcomie, atributele Mariei erau castitatea, dragostea maternă (asexuală), supunerea respectuoasă, obediența umilă, tandrețea și viața de familie (Phillips, 1984). Acesta era noul model al virtuții feminine.

Timp îndelungat, toate aceste evenimente au avut prea puțin efect asupra vieții femeii de rând. În accepțiunea creștină, imaginea Evei a rămas modelul predominant al feminității. Dar ideea potrivit căreia femeia putea atinge un nivel de virtute superioară virtuții bărbatului, iar bărbații ar putea beneficia de pe urma adorării unei femei, a început să-și exercite influența – și, încet-încet, a început să schimbe mentalitatea colectivă. În următoarele patru sau cinci secole, statutul legal, politic și economic al femeii a rămas la fel de precar, însă imaginea culturală a femeii a început să se îmbunătățească treptat (Tannahill, 1980). Începând cu secolul al XVI-lea, a început să fie

considerată acceptabilă ideea că femeia poate fi admirată și nu disprețuită universal. Din nou, în cele mai multe cazuri bărbații desconsiderau femeile, însă acesta a fost un pas crucial spre oferirea unei baze potențiale de stimă de sine femeilor.

Feminizarea religiei. Noile tipare ale vieții au început să se răspândească în Europa și America de-a lungul secolelor, după sfârșitul Evului Mediu. Indivizii, familiile restrânse și țările mai mari au început să devină unități importante, în timp ce unitățile mai vechi cum ar fi familiile extinse, descendența și politica locală au intrat în penumbră (Stone, 1977; sau vezi Capitolul cinci). În relațiile dintre oameni au început să predomină interesele economice, negoțul și banii. Oamenii au început să se mute la oraș și să lucreze în industrie. Tiparul a revoluționat comunicarea și schimbul de idei și, curând după aceea, au început să fie răspândite diverse concepte științifice și filozofice noi.

Cumva, creștinismul pare să nu fi reușit să facă tranziția la această lume nouă. În timp ce dogmele creștine au reușit să pătrundă aproape în toate aspectele vieții satului agricol, ele au început să devină din ce în ce mai irelevante pentru viața politică și economică. Noile idei ale iluminării nu mai aveau nevoie de creștinism și, de fapt, mulți dintre gânditorii și convingerile acelor vremuri se situau în afara dogmelor creștine. Creștinismul s-a retras la periferia vieții, între sărbătorile săptămânale și amintirile simbolice, departe de activitățile cotidiene ale oamenilor.

Ca de obicei, femeile erau excluse din mare parte a progresului cultural. În timp ce băieții dispuneau de tot mai multe condiții de educație, în cazul fetelor numărul lor a rămas același sau chiar a scăzut. Discriminarea la locul de muncă era extrem de puternică. Astfel, chiar dacă o domnișoară știa să scrie și să citească, ea nu se putea aștepta să obțină vreodată o slujbă decentă. Din ce în ce mai multe femei rămâneau acasă cu treburile gospodărești, părăsind locuința doar ca să discute sau să lucreze cu alte femei ori să meargă la biserică. Treptat, au început să se ducă singure la biserică, deoarece bărbații deveneau din ce în ce mai dezinteresați. În bisericile din Noua Anglie, de exemplu, deja în 1650, numărul femeilor care frecventau slujbele era mult mai mare decât cel al bărbaților (Cott, 1977).

Progresul civilizației adus de Iluminism a lăsat în urmă doi dintre cei mai ciudați aliați posibili. Creștinismul, vechiul sistem dogmatic care domina pe vremuri Europa, care privea femeia cu condescendență (dacă nu cu dispreț), care legitima opresiunea și maltratarea femeii – acest creștinism a rămas la slujbele de duminică cu un public alcătuit aproape exclusiv din femei.

Din punctul de vedere al Bisericii, era destul de evident că numărul credincioșilor era în scădere. Pe măsură ce bărbații începeau să se îndepărteze,

singurul lucru pe care instituția Bisericii creștine mai dorea să-l facă era să întreprindă ceva ca să nu piardă și femeile. Astfel, creștinismul a început să se adapteze. Predicatorii au început să spună lucruri frumoase despre femei (Cott, 1977). Au început să laude loialitatea femeilor față de Biserică, făcând uneori aluzii și la faptul că ar putea avea o credință mai puternică decât bărbații, ceea ce în vremea respectivă era adevărat. Acești predicatori susțineau că femeile reușeau să ridice la standardele cele mai ridicate virtutea creștină. Biserica creștină și-a asumat o sarcină dificilă, deoarece încerca să atragă populația feminină, fără să jignească în același timp bărbații, pe care sperau să îi poată recuceri. În mod clar, slăvirea superiorității femeii era o problemă delicată. Pe măsură ce Biserica creștină căuta caracteristici feminine pe care să le poată lauda, începea să se bazeze pe Fecioara Maria ca model al virtuții feminine. Referirile la imaginea Evei s-au împuținat, iar imaginea Fecioarei Maria și-a redobândit forța simbolică. Ideile cavalerești ale idealului feminin au început să reînvie.

Astfel, sursa majoră de valoare de care dispunea cultura (adică religia creștină) a început să dezvolte afinități pozitive cu feminitatea și să caute aspecte feminine pe care să le poată lauda fără să supere bărbații. Cu alte cuvinte, femeile au început să aibă mai multe oportunități prin care puteau obține valori pozitive din creștinism (poate chiar și cele necesare dezvoltării stimei de sine), posibilități de care nu au avut parte până atunci.

Prin această incursiune, am acoperit istoria statutului femeii până la începuturile perioadei victoriene. Înainte să trecem mai departe, este necesar să ne detașăm și să trecem în revistă istoria femeii cu privire la muncă și apoi la sex.

Munca

Femeile au muncit dintotdeauna, de multe ori mai mult și mai greu decât bărbații. Conform unei generalizări simpliste, munca femeilor (în comparație cu cea a bărbaților) era mai puțin importantă, mai puțin stresantă, mai cronofagă și avea un prestigiu mai redus. Prestigiul cel mai redus le era atribuit femeilor din clasele sociale inferioare, dar, uneori, funcționa și un proces cauzal invers: indiferent ce muncă efectuau, tot ceea ce făceau femeile părea să primească automat conotația unui prestigiu mai redus. În America, de exemplu, predarea cunoștințelor a pierdut din prestigiu în momentul în care majoritatea profesorilor au devenit femei. În Rusia modernă, de exemplu, majoritatea medicilor sunt femei, iar medicina este considerată o ocupație cu statut inferior. Doctorițele primesc un salariu mai mic decât muncitorii din uzină (*Newsweek*, 19 ian. 1987, p. 68).

Timp de mii de ani, majoritatea oamenilor au fost agricultori. În majoritatea comunităților, împărțirea muncii în funcție de gen era în mare parte similară și a durat până în era modernă. Bărbații și femeile aveau contribuții vitale, dar diferite, pentru supraviețuirea familiei. Bărbații făceau muncile fizice grele, cum ar fi aratul și construcția clădirilor, ei aveau grijă de animale, mergeau la târg să-și vândă produsele și să cumpere produse noi. Femeile erau cele care confecționau îmbrăcămintea, depozitau și găteau alimentele, aveau grijă de familie (de copii, spălau și îngrijeau bolnavii) și ajutau la muncile câmpului. Munca femeilor era orientată în mai mare măsură decât cea a bărbaților spre satisfacerea nevoilor celorlalți (Cott, 1977). O gospodărie prosperă avea nevoie atât de un bărbat, cât și de o femeie, deoarece era inacceptabil din punct de vedere social ca un bărbat să facă munca unei femei sau invers (Shorter, 1975).

În viața tradițională de la țară, multe sarcini erau efectuate în grup, dar chiar și acestea păreau să fie orientate în funcție de gen și erau foarte puține cazurile în care soțul și soția lucrau împreună (Shorter, 1975). Acest lucru însemna că o femeie interacționa mai degrabă cu alte femei și mai puțin cu soțul ei. Coloniile americane au deviat un pic de la acest tipar, accentuând unitatea familiei în condiții de izolare.

Timp de mai multe secole, munca femeilor a avut un loc stabil în mediul social. Din punctul de vedere al prestigiului era inferioară muncii bărbatului, dar nu era cu nimic mai puțin importantă decât munca acestuia. Economia familiei, chiar și supraviețuirea familiei depindeau în mod evident, din mai multe puncte de vedere, de contribuția femeii. Munca este o sursă importantă de scop (țel) și eficiență în viață. Astfel, viața femeilor nu ducea lipsă de asemenea sensuri din mai multe puncte de vedere - munca lor era esențială pentru familie și toată lumea știa acest lucru.

Apoi, s-a întâmplat ceva remarcabil. Revoluția industrială a preluat una după alta sarcinile femeilor (Cott, 1977; Margolis, 1984). În primul rând, țesătoriile au reușit în curând să producă materiale textile mult mai ieftin și mai eficient decât prin metoda tradițională. După care alte sarcini similare, de la producerea lumânărilor la procesarea alimentelor, au fost transferate din mediul familial în cel industrial. Contribuția femeii la bunăstarea familiei a început să se clatine, trecând de la un rol crucial la unul minor. Pe scurt, poziția economică a femeii în cadrul familiei a devenit total desuetă.

În Statele Unite considerăm astăzi căminul și locul de muncă spații diferite pentru activități diferite, însă această abordare este destul de recentă. Până acum câteva secole, majoritatea activităților erau desfășurate acasă sau în apropierea căminului. Revoluția Industrială a mutat locația în care se desfășura munca în uzine și în birouri. Acest lucru a rupt total mediul familial de cel social. Căminul a devenit un loc în care nu se muncește.

Pentru prima dată în istorie, majoritatea bărbaților își părăseau căminul pentru a pleca la lucru, întorcându-se seara ca să cineze și să se odihnească. Femeile tinere, necăsătorite, mergeau și ele să lucreze în uzine, îndeplinind munci plictisitoare, sarcini monotone, timp de multe ore, pentru salarii ridicol de mici. Însă majoritatea femeilor măritate rămâneau acasă, unde aveau din ce în ce mai puțin de făcut.

Importanța acestor modificări economice nu poate fi subestimată dacă vrem să înțelegem istoria feminității și să înțelegem de ce femeile nu mai reușeau să savureze sexul. „Problema femeii” care a apărut în secolul al XIX-lea se baza pe incertitudinea utilității femeii. O astfel de întrebare ar fi fost de neconceput în erele anterioare, deoarece contribuția femeii la viața de zi cu zi era palpabilă și vitală, chiar atunci când femeile erau disprețuite și exploatare. O feminitate inutilă din punct de vedere economic era un fenomen nou și îngrijorător.²

Astfel, femeile au pierdut majoritatea surselor de scop și de eficiență în viață. Viața lor a fost privată brusc de sensurile disponibile generațiilor anterioare.

Sexul

Ca să putem înțelege modul în care aceste schimbări drastice au afectat plăcerea sexuală a femeilor, trebuie să luăm în considerare câteva aspecte centrale legate de istoria sexualității, precum și problema statutului de părinte asociată cu aceasta.

În cea mai mare parte a istoriei, femeile au fost percepute ca având pasiuni sexuale intense. În multe cazuri, erau considerate mai avide de sex decât bărbații. Este foarte dificil să ne dăm seama cât de corect este un astfel de stereotip, deoarece, în Evul Mediu, nu existau rapoartele Kinsey¹, însă stereotipul în sine pare plauzibil. Sexul era singurul model de împlinire disponibil femeilor în cea mai mare parte a istoriei; discriminarea sexuală reducea în foarte mare măsură posibilitatea femeilor de a atinge împlinirea prin artă creativă, educație sau activitate științifică, succes comercial sau financiar, dezvoltare religioasă și așa mai departe.

Maternitatea nu era considerată o stare deosebit de satisfăcătoare sau de dezirabilă. Femeile nașteau copii fiindcă nu aveau încotro. Îi nașteau unul după celălalt, în timpul căsniciei; abia dacă aveau câteva zile la dispoziție în care să scape de munca de pe câmp, ca să poată aduce pruncul pe lume (Shorter, 1982). Femeile se confruntau cu un număr imens de probleme și cu

¹ Rapoartele Kinsey se referă la două cărți care abordează comportamentul sexual uman, intitulate: *Comportamentul sexual al bărbaților* (1948) și *Comportamentul sexual al femeilor* (1953) (n. tr.).

dureri foarte mari în timpul travaliului, foarte multe mame și sugari murind în timpul nașterii sau imediat după aceea. Mortalitatea infantilă foarte ridicată îi împiedica pe părinți să se atașeze prea mult de copiii foarte mici. Din acest motiv, mamele și tații își tratau copiii cu o atitudine distantă, care șochează și astăzi sensibilitatea modernă (de exemplu, Stone, 1977).

Foarte devreme, bărbații au început să se comporte de parcă ar fi deținut controlul asupra sexualității anumitor femei. Primele legi referitoare la viol reflectă imaginea proprietății masculine asupra sexualității feminine. În cea mai mare parte a istoriei, violul a fost perceput ca o crimă comisă împotriva proprietății cuiva, comisă împotriva unui bărbat care posedea o femeie, adică tatăl sau soțul ei (de exemplu, Bullogh și Brundage, 1982; Tannahill, 1980). Dacă violai o femeie și erai prins, trebuia să plătești o amendă celui care deținea femeia, la fel ca în cazul în care i-ai fi devastat unelte agricole. Mai mult, în rezolvarea cazurilor de viol, nu prea conta dacă femeia se opunea sau nu. Nu avea niciun drept să fie de acord, cam la fel cum nu avea dreptul să dea cadou sau spre folosire cail tatălui sau ai soțului ei, fără consimțământul acestora. În cazul în care îi făcea plăcere, era pedepsită și ea, însă actul în sine era considerat tot viol. În multe cazuri, se presupunea că femeile ar fi cooperat cu bărbații care încercau să le seducă, fiindcă femeile aveau pasiuni trupești foarte intense, pe care nu erau în stare să le țină în frâu.

Deținerea de către bărbați a sexualității femeii ne oferă o perspectivă utilă pentru a putea înțelege lipsa pasiunii sexuale din era victoriană. Prin renunțarea la dorințele sexuale, femeile nu făceau, de fapt, sacrificii majore, deoarece erau de foarte mult timp private de propria lor sexualitate. Poate că li s-a permis să savureze sexualitatea, dar nu le era permis să o și dețină.

Creștinismul. Încă de la începuturi, creștinismul a avut o atitudine ostilă față de femeie. O viață sexuală activă era considerată incompatibilă cu împlinirea spirituală, iar idealul era ca persoana să nu resimtă nicio dorință sexuală (Bullogh, 1982; Clebsch, 1979). Așa cum am menționat anterior, o mare parte a clerului era celibatar și unii dintre ei, de exemplu, Origene, au ajuns să se castreze ca să obțină victoria supremă asupra dorințelor sexuale. În secolul al IV-lea, popularitatea acestor acte era atât de mare, încât Biserica a fost nevoită să voteze o lege împotriva autocastrării (Bullogh, 1982).

Ostilitatea creștină față de sex nu era nicidecum rezervată celor care își doreau o carieră teologică sau mistică. Biserica se cam încrunta la toată lumea când venea vorba de plăcerile carnale (Dodds, 1965). Căsătoria, în lipsa totală a activităților sexuale, era considerată o variantă acceptabilă, cel puțin atâta timp cât ambii parteneri erau de acord. Virginitatea era virtutea supremă pentru ambele sexe. În unele perioade, creștinismul considera că doar persoanele care și-au păstrat virginitatea sunt eligibile pentru Înviere și pentru viața de după moarte. (Nici nu v-ar veni să credeți cât de mult îi

atrăgea pe creștinii acelor vremuri ideea de a-și petrece veșnicia împreună cu niște virgini eterne).

Un mare învățat a sintetizat diferențele dintre atitudinile creștinismului timpuriu și ale altor religii din lumea antică (Tannahill, 1980, pp. 160-161). Majoritatea religiilor antice se opuneau adulterului. Cele mai multe acceptau metodele anticoncepționale, în timp ce altele acceptau și avortul. În ceea ce privește homosexualitatea, unele o acceptau, altele i se opuneau. Majoritatea acceptau infanticidul. Unele religii interziceau întreținerea actului sexual cu animale, altele nu. Toate religiile tolerau masturbarea și actul sexual în diferite poziții. Însă, creștinismul s-a opus tuturor acestor practici. Religia creștină a fost de la bun început un inamic al sexului.

Atitudinea negativă a Bisericii față de sex s-a concentrat asupra femeii, deoarece ea era considerată cea care avea dorințe sexuale intense. Atenția neîntreruptă asupra Evei în teoria creștină despre femei accentua sexualitatea acesteia, considerând-o un factor esențial care a contribuit la căderea în dizgrație a lui Adam (Phillips, 1984).

În această ipostază, putem observa modul în care funcționează teoria cognitivă a echilibrului (Heider, 1958). Din acest punct de vedere, creștinismului i-a plăcut sexul, în timp ce se presupunea că femeilor le plăcea sexul. Sistemul creștinism-femei-sex putea fi ținut în echilibru doar dacă creștinismul adopta o atitudine negativă și față de femeie. Alte exemple pentru acest tip de presiune pentru consistență pot fi regăsite și în biserica antică. Erezia, de exemplu, era de multe ori asociată cu deviația sexuală. Biserica a devenit inamicul firesc al ereziei. De vreme ce Biserica dezaproba sexul, era absolut firesc să creadă că ereticii practicau cu mare plăcere perversiuni sexuale (vezi Bullogh, 1982).

Deci, din punct de vedere psihologic, atitudinea creștină față de sex și față de femei erau într-o simbioză perfectă, conviețuind în armonie timp de mai multe secole. Mai târziu însă, această armonie a început să dispară. Pentru ca Biserica să poată adopta o atitudine mai pozitivă față de femeie, trebuia să schimbe altceva, astfel încât echilibrul să se instaleze din nou. Fie Biserica ar fi trebuit să adopte o atitudine mai pozitivă față de sex, fie atitudinea femeii față de sex ar fi trebuit să devină mai negativă.

În Evul Mediu au apărut mai multe modificări majore. Apariția ideii de virtute feminină (cavalerismul și adorarea Maicii Domnului) a fost deja menționată mai înainte. Aceste atitudini susțineau abstenența sexuală în cazul femeii, exact cum prezice teoria cognitivă a echilibrului. (Cu alte cuvinte, creștinismul era dispus să adopte o atitudine pozitivă față de femeie, cu condiția ca aceasta să devină asexuală). „Castitatea este virtutea supremă în cazul femeilor” scria Christine de Pizan în anul 1405, presupunând că cititorii vor fi imediat de acord cu părerile ei. Scrierile ei erau o ripostă la atitudinile predominante ale acelor vremuri, potrivit cărora numărul femeilor caste și

virtuoase era foarte redus. Acest fenomen surprinde foarte bine conflictul dintre viziunea pe care o promova cultura, cea a posibilității virtuții feminine și părerea reală a femeilor care aveau o atitudine nefavorabilă față de această abordare.

În ciuda idealului de castitate, majoritatea opiniilor considerau femeia o ființă dominată de plăceri sexuale. „Toate vrăjitoriile pornesc de la poftele trupești, care, în cazul femeilor, nu pot fi potolite”, scrie în *Malleus Maleficarum* (1486), manualul vrăjitoriei (Phillips, 1984). Convingerea că vrăjitoria era susținută la un nivel fundamental de apetitul sexual și de slăbiciunile morale feminine, au expus femeia posibilității de a fi considerată vulnerabilă față de influențele diabolice. În Evul Mediu se credea că demonii masculini și feminini se furișau noaptea în patul oamenilor, în scopuri sexuale. Dar era mult mai comună presupunerea că femeile erau cele care făceau amor mai des cu demonii decât bărbații (Bullogh, 1982). Tot soiul de probleme sexuale au fost atribuite vrăjitoriei, cum ar fi impotența și sterilitatea. O vrăjitoare putea să te descânte astfel încât să-ți dispară penisul sau cel puțin așa ai fi crezut dacă ai fi trăit în acele vremuri (Bullogh, 1982). Nefericitele soții ale bărbaților impotenți erau imediat suspectate de vrăjitorie.

De vreme ce femeile erau considerate mai dispuse decât bărbații să cedeze în fața tentațiilor sexuale, ele erau și cele care erau mai aspru pedepsite când călcau strâmb. Relațiile sexuale din afara căsătoriei pe care le-ar fi întreținut soția au fost abordate dur, ca și păcatul major al adulterului. Relațiile sexuale ale soțului în afara căsătoriei erau abordate mai indulgent, ca fiind o formă mai puțin gravă a dorințelor trupești. Spre sfârșitul Evului Mediu, câțiva înțelepți care au reflectat profund la acest fenomen au observat o contradicție în acest tipar. Dacă bărbații erau considerați superiori femeii din punct de vedere moral, de ce erau femeile pedepsite mai aspru pentru păcate asemănătoare? Unii susțineau că, de vreme ce bărbatul era considerat mai virtuos decât femeia, el ar fi trebuit pedepsit mai aspru (Brundage, 1982). Nu este de mirare că această abordare nu a fost niciodată agreată de bărbați, însă a creat un climat mai receptiv în privința idealurilor supreme ale virtuții sexuale feminine.

Femeile au fost, de asemenea, afectate de abordarea căsătoriei de către Biserică. Instituția Bisericii creștine și-a schimbat atitudinea negativă și a început să favorizeze căsătoria cam pe la începutul secolului al XII-lea (de exemplul Gold, 1982). Una dintre justificări era aceea că mariajul era o modalitate eficientă, prin care sexualitatea feminină putea fi ținută sub control. Biserica a început să facă presiuni asupra bărbaților să asigure satisfacția sexuală a soțiilor lor, împiedicându-le astfel să-și dorească să împartă patul cu altcineva (Bullogh, 1982). Dacă bărbatul jura că va rămâne cast, fără să aibă acordul prealabil al consoartei lui, potrivit legilor medievale, el îi dădea automat dreptul să întrețină relații sexuale cu alți bărbați: fărădelegile ei

sexuale erau de fapt comise din vina lui (Brundage, 1982). În aceste cazuri, soțul devenea agentul moral responsabil de activitatea sexuală a soției. Această tendință a reprezentat un pas uriaș față de atitudinile anterioare conform cărora soțul deținea drepturile depline asupra sexualității soției lui.

Desigur, responsabilitatea soțului față de actele soției s-a extins și în afara sferei sexualității. De exemplu, în Anglia, la începuturile erei moderne, din punct de vedere legal, soții erau responsabili de crimele comise de soțiile lor (Fraser, 1984). Soțiile nu erau considerate responsabile de crimele comise de soții lor, deși, în principiu, înțemnițarea soțului avea efecte catastrofale asupra soției.

Aceste atitudini au rămas neschimbate și în perioada următoare Evului Mediu. Așa cum scrie Shorter (1975), satele din Europa modernă timpurie utilizau o formă de umilire publică denumită *charivari*, prin care pedepseau comiterea fărâdelegilor sexuale. De exemplu, se pedepseau prin această metodă atât gravidele necăsătorite, cât și bărbații care le-au lăsat gravide. Aspectul cel mai șocant este tiparul pedepsirii infidelității maritale. Shorter spune că soțul care își înșela soția cu o altă femeie căsătorită nu era pedepsit prin *charivari* – însă *era pedepsit* soțul încornorat. Din nou, soțul este agentul moral responsabil pentru comportamentul soției. Dacă soția ta face sex cu altcineva, *vina îți aparține*. „Cauza” principală a adulterului comis de ea era considerată a fi nu imoralitatea ei, ci eșecul soțului de a o satisface sau măcar de a o ține sub control. Astfel, femeile nu dispuneau de sexualitatea lor și nu erau nici responsabile pentru ea.

Deși dispunem de puține dovezi în acest sens, mai mulți istorici au ajuns la concluzia că sexul practicat în afara căsătoriei era destul de rar întâlnit în perioada de început a erei moderne, mai ales în cadrul claselor sociale de mijloc și al celor inferioare. Dragostea pasională nu avea preț prea mare și nu era considerată nici măcar un criteriu potrivit pentru a alege un partener de viață (Stone, 1977; de asemenea, Fraser, 1984). Caracterul colectiv, public al vieții de la țară taxa sexul extramarital, împiedica multe persoane să obțină asemenea plăceri (Shorter, 1975). Apariția clasei de mijloc a avut loc într-un context care accentua proprietatea sexuală. Mai devreme, aristocrația medievală favoriza poveștile de dragoste care erau în mare parte povestea unui adulter, cum ar fi cea al lui Lancelot și a Guineverei sau a lui Tristan și a Isoldei. Însă noua societate burgheză prefera poveștile unor legături virtuozitate, sentimentale, între persoane tinere, inocente, care în cele din urmă se căsătoreau (Fiedler, 1982).

Sinteză: Moștenirea femeii victoriene

Statutul femeii era întotdeauna inferior celui al bărbatului, iar creștinismul a perpetuat și a legitimat această inegalitate. Femeile erau considerate inferioare bărbaților din punct de vedere intelectual și moral. Cultura a introdus noțiunea potrivit căreia unele femei puteau atinge niveluri ridicate de virtute, însă această idee nu a avut un efect prea puternic. Pe măsură ce bărbații deveneau din ce în ce mai puțin interesați de biserică, iar congregațiile începeau să fie formate mai ales din femei, instituția religiei și-a revizuit perspectiva și a scos de la naftalină rar folosită noțiune de virtute feminină. La începutul secolului al XIX-lea, în Occident, cultura era pregătită deja să accepte ideea că femeile erau capabile să dețină o anumită superioritate asupra bărbaților, cel puțin în anumite privințe care nu aveau semnificație practică sau efecte evidente asupra structurilor de putere.

Din cele mai vechi timpuri, femeile au muncit mult și din greu, având un rol esențial în supraviețuirea familiei și a societății. Munca femeii avea un prestigiu inferior, comparativ cu cea a bărbaților, însă viața nu putea fi trăită fără ea. Revoluția industrială a subminat rolul economic deținut de femeie, înlocuind produsele muncii domestice cu produse fabricate în uzine sau oferite prin servicii profesionale. Discriminarea sexuală excludea participarea femeilor la majoritatea activităților industriale, însă le-a oferit ceva mai multe posibilități în domeniul educațional. Femeile din clasa de mijloc din epoca victoriană nu aveau de făcut nimic important, însă aveau suficientă educație ca să-și dea seama că viața lor era goală și lipsită de posibilități de împlinire.

În general, se considera că femeile ar avea dorințe carnale intense, incontrolabile. Treptat, s-a dezvoltat părerea generală că sexualitatea fiecărei femei este deținută de un bărbat, iar presiunea socială l-a determinat pe acesta să controleze apetitul sexual al femeii (orientat spre altcineva). Creștinismul elogia restricțiile și abținerea sexuală, iar pe măsură ce începea să adopte o abordare mai favorabilă a femeii, a și început să se instaleze un conflict cognitiv. În mod obișnuit, sistemul creștinism-femeie-sex era ținut în echilibru prin menținerea unei relații negative între creștinism și femeie, ca și între creștinism și sex, și a unei relații pozitive între femeie și sex. Dacă atitudinea creștinismului față de femeie urma să devină una pozitivă și dacă încă una dintre celelalte două relații nu s-ar fi schimbat, sistemul s-ar fi dezechilibrat. Astfel, fie creștinismul trebuia să adopte o atitudine mai favorabilă față de sex, fie femeile trebuiau să adopte o atitudine negativă față de sex.

Presiunea exercitată de echilibrul cognitiv nu este un proces în totalitate voit și conștient. Nu vreau să sugerez că acești predicatori ar fi plănuțit și conspirat cum să schimbe atitudinea colectivă în așa măsură încât să maximizeze rezultatele finale. Mai degrabă, am putea spune că oricine s-ar fi simțit inconfortabil într-un sistem în care creștinismul ar fi stimat femeile

iar acestea ar fi savurat cu pasiune sexul, în timp ce creștinismul dezaproba plăcerea trupească. Aceste trei elemente nu se potrivesc unul cu celălalt, deci unul dintre ele trebuia să se schimbe.

Pentru scopurile noastre actuale, sinteza cea mai importantă a moștenirii femeii din epoca victoriană este cea formulată din punctul de vedere al celor patru nevoi de sens. Din această perspectivă, ele au avut și de câștigat și de pierdut. Mai precis, au avut de pierdut în privința scopului și a eficacității, în timp ce au câștigat valoare și, posibil, o valoare crescută a propriei persoane.

Femeile ca grup au suferit pierderea scopului și a eficacității ca urmare a schimbărilor sociale legate de muncă. Scopurile sociale pe termen scurt asociate cu munca feminină tradițională au fost pierdute în momentul în care aceste sarcini au fost scoase din mediul căminului. Controlul direct pe care l-a deținut femeia asupra mediului a fost redus, de vreme ce acesta a devenit mai degrabă un factor ornamental decât unul funcțional. Pe măsură ce se îmbunătățea educația femeilor, probabil că acestea au început să-și dea seama de lipsa scopului și a eficacității din viața lor, cum denumeau mai mulți istorici această stare de „autoanestezie” sau „potențial paralizat” (Rosenberg, 1972; Sklar, 1976). Doar creșterea copiilor le mai rămânea ca sursă din care își puteau dobândi scopul și eficiența.

Importanța credinței și a moralei creștine, ca o sursă de bază a justificării activității femeilor, nu s-a schimbat. Singura schimbare a fost cea a atitudinii instituției bisericii creștine față de femeie. Această atitudine a devenit mai favorabilă, ceea ce reprezenta un progres imens. Femeile au obținut controlul parțial asupra fundamentului principal de valori (religia creștină), pe măsură ce aceasta începea să piardă teren.

La fel, bunăstarea celorlalți continua să îi ofere femeii o modalitate prin care își putea justifica faptele. Putea să-și justifice existența dacă îi ajuta pe ceilalți, mai ales propria familie.

Stima de sine colectivă a femeii a fost întotdeauna redusă. Cu cât atitudinile creștinismului erau mai favorabile, cu atât șansele femeii de a avea o stimă de sine mai ridicată erau mai mari.

Astfel, începutul erei victoriene le-a găsit pe femei în mijlocul unei schimbări substanțiale în ceea ce privește sursele de sens de care dispuneau. Într-o perioadă de timp relativ scurtă, cultura a schimbat radical sensul vieții femeilor, iar aceste schimbări includeau atât noi deficiențe, cât și noi oportunități.

Analiza schimbării

Astfel, femeile și-au pierdut scopul și eficacitatea, și-au păstrat valorile și justificările creștine și continuau să aibă o stimă de sine scăzută. Într-o astfel de situație, ceea ce le putea părea interesant era o nouă sursă de sens al vieții care să compenseze aceste deficite. O asemenea sursă ar fi trebuit să ofere scop(uri) și un fundament pentru eficacitate. Trebuia să fie compatibilă cu ideile creștine, în caz contrar ar fi schimbat un deficit de scop cu un deficit de valoare. În mod ideal, ar fi oferit un fundament mai bun pentru o valoare pozitivă a propriei persoane; asta au și găsit.

Așa cum am menționat de mai multe ori în capitolele anterioare, pierderea unor surse de sens al vieții este urmată de accentuarea surselor disponibile. Din acest motiv, direcția cea mai plauzibilă de evoluție a situației era cea în care societatea încerca să facă mai comprehensibilă legătura femeii cu creștinismul și ultima ei sursă disponibilă de scop (îngrijirea familiei, mai ales a copiilor) și să o transforme într-un scop de împlinire. Exact acest lucru s-a și întâmplat. Primul pas era ridicarea maternității la nivelul unui scop important, o sarcină de viață care asigura împlinirea. În secolul al XIX-lea a apărut un „cult” al maternității. Au început să apară predici, morale și publicații care descriau importanța maternității pentru națiune (Margolis, 1984). Se susținea că mamele sunt cele care determină viitorul națiunii, deoarece ele erau cele care influențau trăsăturile de personalitate și caracterul următoarelor generații.

În jurul anilor 1820, a început să apară rapid un număr imens de cărți și de pamflete legate de modul în care trebuie crescuți copii (Demos și Demos, 1969; Margolis, 1984; Wishy, 1968). Aceste cărți erau adresate mamelor, care acum erau considerate (pentru prima dată în istorie) mult mai importante decât tații, în creșterea copilului (Margolis, 1984). Pe la mijlocul secolului, glorificarea rolului deținut de mame a atins un punct în care rolul patern era aproape uitat și părea că doar mamele pot transforma un copil inocent într-un cetățean productiv și respectabil al republicii (Margolis, 1984; de asemenea Cott, 1977). Îngrijirea copiilor, care fusese considerată anterior o activitate minoră, lipsită de prestigiu, începea să capete strălucirea unei responsabilități sacre și *dificile*, deținute de mame.

Pe măsură ce importanța maternității a devenit din ce în ce mai mare, a crescut și potențialul prin care li se oferea și împlinire personală. Scriitorii și oratorii vremii au început să facă referiri la extazul și încântarea care ar fi caracterizat maternitatea (Cott, 1977; Margolis, 1984). Dacă cineva citea aceste pasaje, care de cele mai multe ori au fost scrise de bărbați, putea crede că, de fapt, creșterea copiilor era o sursă de fericire neîntreruptă. Dragostea și tandrețea maternă, mândria pentru progresul copilului, plăcerea indusă de

poznele drăgălașe ale urmașului și așa mai departe erau citate ca să dovedească faptul că maternitatea era una dintre ocupațiile cele mai satisfăcătoare.

Spre deosebire de emfaza modernă cu care se vorbește despre creșterea unor copii fericiți și bine adaptați, secolul al XIX-lea accentua inducerea virtuții și dezvoltarea caracterului copiilor. Americanii erau ferm convinși că succesul noii republici depindea de caracterul moral al cetățenilor (Cott, 1977). Instituția Bisericii creștine se simțea datoră să dea sfaturi în această problemă, în așa măsură încât credința creștină a ajuns să specifice criteriile virtuții și ale caracterului. Predicile și pamfletele repetau neîntrerupt mesajul că femeile creștine de bună credință erau mame bune și invers.

Influența creștină, importanța caracterului moral și împlinirile maternității începeau să se închege frumos. Principala imagine pozitivă creștină a femeii era cea a Fecioarei Maria, mama lui Iisus. Predicatorii au început deja să pună mai mult accent pe Maria decât pe Eva cea păcătoasă și ispititoare, încă de pe vremea când congregațiile erau mai degrabă reprezentate de femei, iar Biserica creștină dorea să adopte o poziție pozitivă față de femeie. Fecioara Maria oferea un model util al virtuții maternității și al împlinirii maternale. Cu siguranță, nimeni nu putea spune că viața Maicii Domnului ar fi fost irosită sau neîmplinită, fie chiar și în absența proprietăților, a puterii sau a plăcerii sexuale. La urma urmei, ea a născut și a crescut un copil care a devenit Mesia. Mesajul implicit este că femeia contemporană putea deveni la fel de împlinită ca și Maria (sau aproape la fel), dacă încerca să devină o mamă creștină bună. Uită de sex, de bani și de toate cele și încearcă să devii Fecioara Maria.

Totuși, glorificarea maternității era doar o parte a poveștii. Maternitatea era înzestrată cu sens prin presupunerea că soarta culturii și a societății era în mâinile femeii. Femeile erau responsabile pentru caracterul moral și virtutea socială – acesta era mesajul mai amplu din spatele glorificării maternității (vezi Margolis, 1984). Iar femeile au extins acest mesaj. Adică ele au acceptat o responsabilitate pentru caracterul și virtutea socială care depășea impunerile maternității. Femeile în general vedeau că puteau câștiga respect și admirație ca păzitori ai virtuții și moralității culturale. Acesta era noul sens al vieții pe care l-au construit femeile din clasa de mijloc a epocii victoriene.

Noile condiții ale vieții economice le-au ajutat pe femei să preia moralitatea culturală. Lumea afacerilor și a industriei, sfera de acțiune a bărbaților a devenit un loc dur, extrem de competitiv. Locul de muncă a devenit amoral și chiar imoral, pe măsură ce vechile reguli au încetat să funcționeze eficient. În curând, societatea urma să fie consumată de o supraexpunere la practici degradante, abuzive și necinstite care au pătruns în lumea banilor și a puterii. Individual, soții trebuiau să facă compromisuri, să își modifice idealurile ca să poată lucra eficient la locul de muncă.

Femeile nu erau expuse unor astfel de presiuni. De fapt, în epoca victoriană a apărut ideea căminului ca liman, un refugiu unde bărbatul putea să se retragă după ore lungi de muncă asiduă și stresantă, într-o lume amorală a afacerilor. Femeia, „îngerul casei” (metaforă victoriană populară), trebuia să îi confere căminului virtutea ei transparentă, transformându-l într-un refugiu potrivit pentru bărbat (Auerbach, 1982). Ea își putea permite să fie cinstită.

De fapt, ea nu își prea putea permite să facă altceva. Presiunea economică și socială care îi împingea pe bărbați la compromisuri morale, împingea femeile să își mențină și să-și desăvârșească virtutea. De exemplu, femeile nu puteau în adevăratul sens al cuvântului să adune averi, din cauza discriminărilor profesionale și a restricțiilor legale (de exemplu, bunurile femeii aparțineau soțului ei). Egoismul și lăcomia sunt inutile dacă nu ai voie să deții bunuri. Trăsăturile morale, cum ar fi și altruismul și generozitatea, exercitau deci o atracție puternică pentru femei, deoarece le ajutau să se adapteze noilor condiții sociale și economice ale vieții (Cott, 1977).

Astfel, toți factorii au conlucrat ca să le ajute pe femei, ca grup, să-și reclame superioritatea asupra bărbaților. Creștinismul își croia mesaje pentru această audiență feminină din ce în ce mai numeroasă, lăudând credința și moralitatea femeii. Vechea noțiune de virtute superioară feminină, care a apărut în cultură pe vremea Evului Mediu împreună cu adorarea Fecioarei Maria, era acum gata pregătită pentru uzul general. Era nevoie de femeie, de mamă, pentru inculcarea caracterului moral în copilărie. Ele fiind expertele în virtute, erau absolut necesare pentru dezvoltarea adecvată a generațiilor viitoare. Desăvârșirea virtuților creștine în cazul bărbaților nu era prea practică, însă era foarte practică, ba chiar adaptativă în cazul femeilor.

Totuși, ar fi impropriu să spunem că această virtute i s-a impus femeii din exterior. Presiunea exista, dar era nevoie și de cooperarea femeii pentru îmbrățișarea activă a rolului de protector al moralității culturale și naționale. Femeile ar fi putut refuza un astfel de rol. Totuși, de ce l-au acceptat? Care era aspectul atrăgător al acestui rol?

În termeni de sensuri ale vieții, există două răspunsuri. În primul rând, și probabil acesta este și aspectul cel mai dramatic, rolul de gardian al moralității le-a oferit femeilor o bază comună de stimă de sine, o sursă care a depășit cu mult ceea ce avuseseră *vreodată* de-a lungul istoriei. Timp de aproape două mii de ani, bărbații creștini au disprețuit femeile creștine, le disprețuiau și le reduceau importanța în toate domeniile posibile. Acum, bărbații urmau să admire femeile într-un domeniu a cărui importanță nu poate fi pusă la îndoială. În loc să privească femeile cu condescendență și dispreț, bărbații urmau să le respecte ca pe niște ființe superioare din punct de vedere moral. Este vorba despre o victorie a cărei valoare nu poate fi estimată. Femeile puteau obține în acest fel stimă de sine și prestigiu social la un nivel care nu poate fi regăsit în alte perioade istorice.

În al doilea rând, preluarea rolului de gardian al virtuții a pus la dispoziția femeilor mai multe tipuri de sens al vieții, ceea ce a înlocuit pierderile suferite anterior, cea a scopului și eficacității. Schimbările sociale și economice privaseră femeia de multe dintre sursele tradiționale de scop și eficacitate, astfel au fost elaborate surse noi.

Unul dintre scopuri era inculcarea caracterului moral virtuos noilor generații. Acest lucru se referea nu numai la maternitate, ci și la predarea în școli. Noua națiune care prindea proporții avea nevoie de un număr mai mare de profesori decât își putea permite, iar femeile erau mai dispuse să facă acest lucru decât bărbații, chiar și pentru salarii derizorii (Sklar, 1976). Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, aproape un sfert dintre femeile din Noua Anglie își petreceau o parte din viață predând (Cott, 1977, p. 35). Multe dintre ele frecventau academii, iar după terminarea studiilor acceptau poziția de profesor în statele din vest, fără să aibă la dispoziție materiale didactice, nici măcar clădiri unde să poată preda, primind un salariu care nu era prea stabil (Sklar, 1976). Mișcarea masivă de promovare a femeii din clasa de mijloc în poziția de profesor de școală era condusă de Catherine Beecher. Ea le oferea femeilor un scop în viață, care se potrivea cu modul în care ele se considerau cetățenii educați, virtuoși, care puteau aduce sacrificii personale și care erau dispuși să se lupte și să sufere de dragul viitorului națiunii.

Un alt scop pe care femeile îl dobândeau din noul sens al rolului de gardian al caracterului moral al națiunii implica activitățile publice și sociale. Femeile din secolul al XIX-lea se organizau în grupuri și întreprindeau campanii pentru luarea unor decizii specifice, prin care se putea îmbunătăți moralitatea societății. De exemplu, luptau pentru abolirea sclaviei, a prostituției, pentru îmbunătățirea bunăstării celor săraci, înlăturarea alcoolului și a efectelor sale nocive asupra societății și așa mai departe. Neavând dreptul legal de a vota, femeile și-au luat totuși responsabilitățile sociale în serios și au lucrat mult și eficient pentru a îmbunătăți societatea (de exemplu, Gay, 1984). Au avut câteva succese majore în schimbarea societății, care, probabil, le-au indus senzații intense de eficacitate colectivă.

Pe scurt, femeile din clasa de mijloc a secolului al XIX-lea au găsit un nou sens al vieții care a avut un efect mai puternic decât simpla înlocuire a surselor de sens pierdute anterior. Ca îngrijitori și gardieni ai virtuții națiunii, aceste femei au început să accepte roluri noi, active în societate. Acest lucru le-a oferit o stimă de sine colectivă, bazată pe calitățile morale pe care le dețineau. Acum, femeile puteau fi considerate superioare bărbaților, cel puțin într-un domeniu important. Acest lucru le furniza scopul de a continua această tendință, în care poate fi inclusă îngrijirea și creșterea adecvată a copiilor, educarea morală și liberală a noii generații și înfăptuirea unor reforme sociale specifice. Eforturile depuse pentru împlinirea acestor scopuri le ofereau multe oportunități de a avea sentimentul că dețin controlul și că

sunt eficiente, deoarece puteau resimți că au avut într-adevăr efecte palpabile atât în creșterea copiilor, cât și în schimbarea societății. În cele din urmă, noul rol le oferea noi surse de împlinire, de la nou-descoperita și glorificata stare de euforie conferită de maternitate până la satisfacția adusă de acțiuni sociale colective. Una peste alta, noul loc al femeii în societate era o soluție mai mult decât satisfăcătoare pentru rezolvarea dilemei sensului vieții. Astfel, se putea înlocui ceea ce se pierduse în termeni de scop și se puteau dezvolta mai departe sursele încă disponibile de justificare, oferindu-le în același timp femeilor posibilități fără precedent pentru dezvoltarea stimei de sine.

Dar ce legătură au toate acestea cu sexul? Lipsa pasiunii sexuale a femeilor din clasa de mijloc a epocii victoriene poate fi cel mai bine înțeleasă prin prisma noului sens al vieții și anume, rolul de gardian și întruchipare a caracterului moral al culturii. O sexualitate robustă era incompatibilă cu o poziție morală superioară.

Mai devreme, dilema noului prestigiu creștin al femeii era prezentată în termenii teoriei echilibrului. Se presupunea mereu că femeile aveau dorințe sexuale foarte intense. Dacă biserica creștină urma să adopte o poziție pozitivă față de femei, atunci fie ar fi fost nevoită să adopte o atitudine pozitivă și față de sex (ceea ce era prea puțin probabil), fie femeile trebuiau să adopte o atitudine negativă față de sex. Pentru un creștin tradițional, virtutea sexuală nu însemna să fii priceput în pat. Mai degrabă, idealurile creștine ale sexualității se refereau de cele mai multe ori la castitate, autocontrol și la absența dorinței sexuale. Astfel, în cazul femeilor, adoptarea virtuții creștine însemna renunțarea la dorințele și plăcerile sexuale. Compromisul nescriș era următorul: urma ca Biserica să nu le mai vorbească de rău pe femei, cu condiția ca ele să își reprime dorințele carnale.

Acest compromis poate fi perceput și sub forma unui schimb. Renunțarea la plăcerile sexuale însemna sacrificarea uneia dintre sursele de plăcere (chiar și împlinire), ceea ce, într-o oarecare măsură, contravenea spiritului Romantismului, care considera dragostea un nou model de împlinire (Baumeister, 1986). Dar dragostea putea fi separată de sex, iar femeile victoriene erau destul de pricepute în idealizarea iubirii în timp ce disprețuiau sexul. În schimbul acestui sacrificiu, femeile au avut câștiguri substanțiale în termeni de sens al vieții, precum am descris mai devreme: noi scopuri, eficacitate, împlinire și stimă de sine. Noul rol al femeii, de gardian al moralității naționale, îi oferea satisfacții atât de mari, încât părea că merită să sacrifice sexualitatea. La o adică, poate că este mult mai important să ai o viață care are sens decât să ai parte de plăceri sexuale.

Este rezonabil să ne punem întrebarea în ce măsură a afectat schimbarea sensului vieții experiențele sexuale ale femeii ca individ. Mai devreme, am sugerat că respingerea sexului era indusă de obicei prin două procedee: distragerea selectivă a atenției de la sex și asocierea sexului cu

emoții negative. La prima vedere, pare că accentuarea deosebită a stimei de sine morale a sporit probabil și amenințarea adusă de sexualitate. Dacă fiica ta are interese sexuale, acest lucru înseamnă mai mult decât simple probleme practice sau economice: aceste interese comportă amenințarea că ea, ca femeie, nu va fi potrivită pentru o viață cu sens. Părinții probabil că s-au îngrijorat destul de mult din cauza sexualității fiicelor lor și cred că putem presupune că această îngrijorare le-a fost comunicată și domnișoarelor în cauză. Astfel, chiar dacă femeia adultă ar fi realizat care era scopul vieții ei, justificările și stima de sine erau amenințate, dacă pasiunile sexuale deveneau prea intense (adică mai sexuale decât ar presupune satisfacerea nevoilor soțului, conform obligațiilor maritale). În timp ce părinții doreau să-și protejeze fiicele, probabil că le protejau și de expunerea la orice factor care putea duce cu gândul la sexualitate, printre care se numărau anumite persoane, conversații, materiale scrise și așa mai departe. Lipsa de atenție selectivă pentru sex era probabil un obicei al vremurilor în care au crescut aceste femei, rămânând o modalitate facilă prin care femeia adultă reușea să evite descoperirea plăcerilor sexuale și potențialul pentru dorința și experiențele sexuale. Faptul că, în secolul al XIX-lea, fetele locuiau împreună cu părinții pentru perioade mult mai îndelungate decât în secolele anterioare, i-a ajutat pe părinți să le inculce virtutea sexuală și anxietatea fiicelor lor și să mențină activat scutul de protecție care ținea orice aluzie sexuală departe de ele.

În cele din urmă, noul rol al femeii ca gardian al moralității culturale le-a oferit ceva la care să fie atente, care le distrăgea atenția de la sex. Am sugerat mai devreme că poate femeia antică și-a meritat reputația de femeie cu apetit sexual crescut, deoarece ea nu prea avea altceva pentru care să trăiască – avea prea puțin acces la alte surse de împlinire și satisfacție. Femeia victoriană avea mult mai multe lucruri importante de făcut decât sexul: abolirea sclaviei, educarea generațiilor viitoare, sprijinirea bărbaților și așa mai departe. Ea își concentra atenția asupra unor cauze importante, complexe, distrăgându-și între timp atenția de la sex.

Alți factori

Cerințele noului rol cultural al femeii nu erau singurii factori cauzali care au contribuit la lipsa pasiunii în epoca victoriană. Unii dintre acești factori au contribuit la dezvoltarea sentimentului de repulsie față de sex al femeilor. Alți factori au emers probabil sub forma unor beneficii secundare și au întărit atitudinea anti-sexuală, imediat ce aceasta și-a făcut apariția. Aceste aspecte merită menționate, deși sunt tangențiale temei centrale al sensului vieții, cel puțin din perspectiva abordării mele.

Merită subliniat faptul că, în viața de zi cu zi, cauzele imediate ale manierelor în privința comportamentului sexual erau presiunile și învățămintele sociale. Totuși, presiunea socială în sine nu este o explicație cauzală, deoarece ar trebui să explicăm motivele pentru care societatea a început să exercite asemenea presiuni asupra femeii sau de ce aceste presiuni au avut brusc un succes mai mare decât presiuni comparabile din erele anterioare. Noua poziție de caracter moral superior era incompatibilă cu imaginea unei sexualități îndeplinite, desăvârșite. Astfel, presiunile sociale au pedepsit femeile care savurau prea mult sexul. Presiunile sociale pentru dezvoltarea și menținerea manierelor sexuale proveneau din noua poziție pe care femeia o deținea în societate (este mai puțin probabilă varianta inversă).

Sexul era periculos. Activitatea sexuală avea o serie de dezavantaje pentru femeie. Sarcina era o experiență periculoasă, deoarece foarte multe femei mureau în timpul nașterii. În Europa tradițională de până pe la 1800, aproximativ 1,3% din nașteri duceau la moartea mamei. Dacă ținem seama că, în general, o femeie obișnuită năștea cam de 6 ori în viață, însemna că avea șanse de aproximativ 8% să moară în timpul uneia dintre nașteri (Shorter, 1982). Desigur, acesta este deja un risc substanțial. În America colonială, pregătirea femeii pentru naștere avea două părți: pregătirea pentru nașterea în sine și pregătirea pentru propria moarte (Ulrich, 1979).

Astfel, nu putem spune că sexul ar fi fost ceva care nu prezenta niciun risc pentru femei. Fiecare contact sexual includea și posibilitatea unei sarcini, iar cu fiecare sarcină femeia își risca viața. Desigur, moartea maternă era riscul suprem aferent sarcinii. Pe lângă aceasta, exista și riscul morții copilului. În Anglia modernă timpurie, rata mortalității sugarilor și a copiilor mici varia între 30% și 50% (Stone, 1977), ceea ce însemna că fiecare persoană care avea copii trebuia să se aștepte ca unii dintre aceștia să moară. În America colonială, cuplurile obișnuite de tineri căsătoriți trebuiau să se aștepte ca doi sau chiar trei dintre viitorii lor copii să moară înainte să împlinească vârsta de zece ani (Stannard, 1976). Aceste rate de mortalitate au început să scadă în secolul al XIX-lea, însă riscul continua să rămână ridicat. Chiar mai mult, noile atitudini sporeau nivelul impactului traumatic trăit de mamă la moartea copilului ei. În cele din urmă, chiar dacă mama și copilul supraviețuiau, experiența nașterii era destul de neplăcută, mai ales datorită lipsei cunoștințelor medicale și obstetrice, a lipsei analgezicelor și antisepticelor și așa mai departe.

Pe lângă sarcină, sexul implica și pericolul contactării bolilor venerice. În prezent, asociem bolile venerice cu schimbarea partenerilor, dar în trecut, majoritatea femeilor erau infectate de soții lor. În Europa tradițională, bărbații contactau asemenea boli când erau plecați de acasă, după care își contaminau cu nepăsare și soțiile (Shorter, 1975). Chiar și în secolul al XIX-lea, opinia medicală tindea să considere bolile venerice ca reprezentând mai degrabă o

problemă pentru bărbat și mai puțin pentru femeie. Din acest motiv, medicii le spuneau bărbaților infectați să nu se sinchisească și să continue să întrețină relații sexuale cu soțiile lor (Walkowitz, 1980). În unele cazuri, medicul chiar îl ajuta pe soț să-și mascheze starea față de soție, considerând că această șmecherie medicală avea prea puține riscuri, dar ajutându-l totodată pe sârmanul om să evite stânjeneala!

Bărbații din epoca victoriană, pricopsiți cu soții pasive, apelau deseori la serviciile prostituatelor. De fapt, opiniile medicale sprijineau aceste tendințe masculine, deoarece masturbarea era considerată o practică „nefirească”, reprezentând uneori un pericol mai mare pentru sănătatea bărbatului decât o partidă „firească” de amor cu o prostituată (Haller și Haller, 1974). Când femeile victoriene au început campaniile împotriva prostituției, ele susțineau că aceasta reprezenta o amenințare la adresa femeilor „decente”, ceea ce era corect (Walkowitz, 1980; de asemenea, Rosen, 1982). Soțiile inocente, fidele, erau într-adevăr victime ale bolilor aduse de soții lor din bordeluri.

În ce măsură poate fi explicată lipsa pasiunii sexuale din epoca victoriană pe baza pericolelor comportate de sex? Probabil că teama de pericolele reale pe care le implica sexul era doar unul dintre factorii determinanți. Pericolele sarcinii și ale bolilor venerice nu erau nici pe departe o invenție victoriană. Fiind prezente de mai multe secole, aceste pericole nu pot explica instalarea bruscă a antipatiei față de sex. Am putea spune că femeile și-au dat seama subit de aceste pericole, dar această afirmație nu se potrivește cu dovezile care atestă ignoranța stupefiantă a femeilor din această epocă față de sex. Pericolele legate de sex erau fenomene vechi, comportând riscuri binecunoscute. Probabil că le-au sensibilizat într-o oarecare măsură, ceea ce a dus la scăderea frecvenței activității sexuale, dar nu putem concluziona că acesta era motivul principal și central al lipsei pasiunii sexuale specifice secolului a XIX-lea.

Metode anticoncepționale. În lipsa măsurilor anticoncepționale, viața adultă a unei femei măritate era doar un ciclu format din sarcină, naștere, alăptare și conceperea unui alt copil. Timp de mii de ani, femeile au fost la dispoziția propriilor organe reproductive (Shorter, 1982). Oamenii au încercat un număr impresionant de metode contraceptive, însă doar în trecutul apropiat au fost descoperite metode eficiente, demne de încredere, care sunt acum disponibile oricui (Tannahill, 1980). Tendințe similare planificării familiei au apărut doar pe la sfârșitul secolului al XIX-lea (Shorter, 1975). Înainte, femeile măritate trăiau de la o sarcină la alta, fără să dețină controlul asupra lor.

Contribuția gravidității asupra istoriei feminității nu poate fi neglijată. Este imposibil să ai realizări culturale și profesionale, precum și împliniri sofisticate, dacă îți petreci majoritatea vieții adulte fie așteptând un copil,

fie încercând să își revii după nașterea sa. Astfel, incapacitatea de a controla când să rămâi însărcinată este un risc nu numai din punctul de vedere al nașterii, descris mai devreme, ci și al gravidității neașteptate care afectează viața și activitățile planificate, împiedicând realizarea multor posibile acțiuni și dobândirea de sensuri.

Putea oare această problemă străveche să contribuie la dezvoltarea noii atitudini față de sex, de la începutul anilor 1800? Schimbările economice din ce în ce mai mari sporeau nevoia dezvoltării unor măsuri anticoncepționale eficiente. Agricultorii aveau nevoie de copii care să-i ajute pe câmp și care să aibă grijă de ei la bătrânețe. Muncitorii din mediul urban, din fabrici nu aveau nevoie de atâția copii; de fapt, în acest caz, copiii reprezentau o obligație economică importantă care seca familia de resurse financiare. Deși aspectul economic este un factor important, se pare că bărbații erau mai sensibili la acest aspect decât femeile. Astfel, dacă doar factorii economici ar fi contribuit la apariția lipsei pasiunii, atunci mai degrabă bărbaților decât femeilor ar fi trebuit să le displace sexul.

Chiar mai mult, doar un număr mai mare de stimulente economice nu ar fi fost suficient să schimbe atitudinile față de sex. Este posibil ca oamenii să se abțină de la sex din motive economice, dar aceasta este o decizie conștientă, rațională, deliberată și nu una luată pe baze emoționale. Așa cum am sugerat ceva mai devreme, cel mai probabil model psihologic pentru lipsa pasiunii era neatenția selectivă și asocierea sexului cu emoții negative. Niciunul dintre aceste modele nu se potrivește foarte bine cu calculele economice.

În ansamblu, pare prea puțin plauzibilă ideea că femeile din epoca victoriană ar fi decis în grup să-și reprime dorințele sexuale doar pentru a putea deține controlul asupra gravidității. Dar probabil că și-au dat seama că măsurile contraceptive erau un produs secundar al suprimării dorințelor sexuale. Astfel, imediat după ce au fost descoperite, măsurile anticoncepționale ofereau întăriri pozitive pentru lipsa pasiunii. La urma urmei, nu există metodă contraceptivă mai bună decât cea a abstenenței sexuale. Deși problema controlului asupra sarcinii nu era inițial una dintre cauzele dezgustului femeilor din epoca victoriană pentru de sex, probabil că acesta a avut un efect de amplificare a repulsiei. De fapt, șansa de a controla și planifica momentul sarcinii a contribuit probabil la dezvoltarea capacității acestor femei de a-și înfăptui un nou plan de viață, cum ar fi cel al activismului social sau al reformei muncii.

Bărbații sunt niște amănți jalnici. Când unui grup mare de oameni nu le mai place sexul, unii s-ar putea gândi că partenerii sexuali nu sunt capabili să inducă plăcerea sau nu se pot ridica la nivelul așteptărilor. Este plauzibil să credem (cel puțin să considerăm ca factor suplimentar; este prea puțin probabil să fie un factor major) că femeilor a început să le displace sexul,

fiindcă soții și amanții lor nu au reușit să le satisfacă sexual. De exemplu, Shorter (1975, 1982) susține că soții tradiționali erau nepăsători față de plăcerile sexuale ale soțiilor lor și, probabil, le împiedicau dinadins să aibă orgasm. Deși aceste puncte de vedere sunt discutabile, cel puțin ne îndeamnă să luăm în considerare ipoteza potrivit căreia unul dintre motivele pentru care a dispărut plăcerea sexuală din viața femeilor epocii victoriene ar fi fost nepotrivirea bărbaților din punctul de vedere al abilităților și al tehnicilor sexuale.

Din nou, lipsa calităților sexuale masculine poate explica creșterea dezgustului femeii față de sex doar dacă (inabilitatea sexuală masculină) acestea s-au dezvoltat în același timp. Chiar erau bărbații victorienii niște amanți jalnici? Poate că da. Un exemplu specific din literatura victoriană care apare adesea și în diverse discuții este cel al „monstrului din dormitor” – adică imaginea unui bărbat libidinos, inept, insensibil care își traumatizează mireasa speriată de moarte (Gay, 1984). Diverse comentarii din această epocă exprimă atitudinea conform căreia fata inocentă devine în noaptea nunții un martir și o victimă sacrificată poftelor sexuale ale soțului (de exemplu, Gay, 1984, p. 286).

Este destul de dificil să ne dăm seama dacă această imagine îngrozitoare a sexului marital corespunde experiențelor reale. Totuși, este plauzibil să credem că bărbații victorienii erau niște amanți deosebit de amărâți. Probabil că de multe ori bărbații victorienii își începeau noaptea nunții cu cunoștințe sexuale la fel de puține ca și soțiile lor. Sau poate că erau înarmați cu cunoștințele medicale și teologice ale autorităților în domeniu, care susțineau că femeilor oricum nu le place sexul. Sau o altă variantă ar fi că și-au dobândit abilitățile cu ajutorul unor prostituate – însă aceste experiențe nu sunt neapărat metoda cea mai potrivită de abordare a unei mirese virgine șocate și dezgustate.

Prin urmare, nepotrivirea tehnicilor sexuale masculine probabil că a contribuit la dezgustul femeilor victoriene față de sex. Totuși, este prea puțin probabil că aceasta să fie cauza majoră și fundamentală. (De fapt, ignoranța care probabil a contribuit și ea la inabilitatea masculină, era, la rândul ei, un produs al reprimării culturale a sexului. În consecință, pentru a putea explica întregul proces, cred că este nevoie de identificarea altor cauze suplimentare). În cel mai bun caz, poate fi considerat un factor suplimentar sau mediator.

Puterea familială și socială. Al patrulea motiv posibil susține că apariția activităților sexuale limitate ale femeii era o modalitate prin care aceasta își sporea influența individuală în familie, precum și puterea colectivă în societate. Atât din punct de vedere individual, cât și colectiv, femeile dețineau o putere mai redusă decât bărbații – putere legală, politică, economică, fizică.

Prin lipsa pasiunii sexuale, poate că au reușit să redobândească într-o oarecare măsură această putere.

Beneficiile puterii asupra lipsei pasiunii sunt prezentate excelent de speculațiile lui Cott (1979). Așa cum susține această cercetătoare, dacă sexul este principalul bun de care dispui, reducerea ofertei de a întreține relații sexuale îi va crește valoarea și îți va oferi posibilitatea să ceri un preț mai mare. Poziția ta în negociere devine semnificativ mai puternică. Bărbații care își pot satisface oricând, ușor și plăcut poftele sexuale simt prea puțin nevoia să aibă grijă de femeie. Dar dacă apare o criză în recompensa sexuală, bărbații probabil că vor depune mai mult efort în curțarea femeii, vor încerca să-i intre în grații și vor fi mult mai dispuși decât înainte să cedeze dorințelor ei (Guttentag și Secord, 1983).

În trecut, femeile măritate aveau un statut destul de precar. Societatea considera că bărbatul avea autoritatea supremă în fața lor. Era foarte dificil sau imposibil să divorțezi. Averea și banii îi aparțineau soțului, iar dacă se despărțeau, soția avea șanse slabe să câștige partea ei de drept. Este probabil ca și femeia să fi deținut câteva abilități vandabile, însă majoritatea erau inutile datorită discriminării profesionale care nu îi permitea să ocupe majoritatea locurilor de muncă. Pe scurt, femeia avea prea puțină influență asupra bărbatului.

Restrângerea satisfacției sexuale a soțului îi oferea femeii un fundament pentru putere. Dacă adopta această atitudine ca să îi facă în ciudă soțului, risca o ceartă zdravănă, dar dacă refuza să facă sex fiindcă i se părea dezgustător, nimeni nu putea spune că era vina ei. Astfel, sexul a devenit o favoare pe care soția i-o făcea soțului. În asemenea condiții, soțul probabil că se gândea de două ori înainte să o înfurie, în caz contrar risca să reducă drastic disponibilitatea ei de a se supune unor astfel de chinuri mizerabile doar de dragul lui. Iar un bărbat care are parte de sex doar o dată sau de două ori pe lună suferă la anularea fiecărei ocazii de acest gen.

Cât de importantă era această dinamică a puterii în inducerea lipsei de plăceri sexuale în epoca victoriană? Se pare că aceștia erau factori suplimentari care probabil au fost considerați produse secundare atrăgătoare ale limitării activităților sexuale. Pare prea puțin plauzibil ca femeile să se fi asociat într-o conspirație rațională cu scopul de a-și întări poziția în cadrul familiei și al societății prin reducerea frecvenței contactelor sexuale cu soții lor. Însă soțiile rezervate din punct de vedere sexual probabil că și-au dat seama destul de repede că soții lor urmau să le facă pe plac, să fie atenți la dorințele lor și să evite provocarea oricăror motive de nemulțumire. Beneficiile secundare ale lipsei pasiunii sexuale au fost, se pare, destul de importante, încât să determine întărirea și perpetuarea tiparului imediat după formarea acestuia.

Rezumat și concluzii

Orice tendință socială majoră are probabil mai multe cauze subiacente, dintre care unele interacționează și gravitează în jurul consecințelor pe care le produc. Nici dezgustul femeilor față de sex din secolul al XIX-lea nu reprezintă o excepție de la această regulă. În afară de modul în care s-a schimbat sensul vieții acestor femei, a fost afectată și sexualitatea lor, mai ales datorită pericolelor asociate cu practicarea sexului, datorită dorinței de a controla reproducerea, datorită tehnicii sexuale și atitudinii bărbaților, precum și dinamicii puterii din cadrul familiei și a societății în ansamblu. Totuși, aceste cauze în sine nu par să fie potrivite pentru explicarea lipsei pasiunii specifice erei victoriene, deși probabil că ele au contribuit în mare măsură.

Dorința sexuală este o nevoie puternică, bazală, universală, adânc înrădăcinată în zestrea genetică a omului. Istoria umanității a demonstrat că dorința sexuală *poate* fi înăbușită în cazul în care condițiile de viață sunt suficient de restrictive. Însă asemenea limitări ale activității sexuale necesită și o justificare puternică, spre exemplu dedicarea monastică, iluminarea spirituală sau mântuirea. Pentru ca grupuri întregi de persoane să întoarcă spatele plăcerilor și împlinirii sexuale, este nevoie de furnizarea unor surse alternative de satisfacție și de sens, care să ofere justificări puternice pentru abandonarea activității sexuale.

Argumentul central al acestui capitol este că femeile clasei de mijloc din epoca victoriană au avut într-adevăr un motiv valid pentru a-și inhiba dorințele sexuale. După secole de oprimare, dispreț și exploatare, agravate de schimbări sociale recente care au transformat poziția femeii într-o existență aproape inutilă, chiar superfluă, femeile au găsit o sursă pentru sensul vieții, sursă prin care puteau dobândi respect, influență, eficacitate și scopuri. Acceptarea responsabilităților pentru grija și transmiterea valorilor culturale și morale le-a ajutat să obțină demnitate și stimă, precum și un rol vital în viața culturală și socială, să exploreze noi metode prin care pot deține puterea asupra instituțiilor masculine și chiar să colaboreze la îmbunătățirea propriului statut socio-politic. Ele au putut înlocui scopurile vieții și eficacitatea de care le-au privat noile schimbări. De asemenea, au putut câștiga și un fundament pentru stima de sine, care, pentru majoritatea femeilor (la scară largă), era indisponibilă de mai multe milenii. Ținând cont de mediul cultural, superioritatea morală era incompatibilă cu o sexualitate robustă. Din acest motiv, renunțarea aproape totală la apetitul sexual era necesară. Însă nu este de mirare că, pentru ele, această renunțare a meritat.

Notă

1. Singura participantă a studiului (cazul nr. 31), ale cărei răspunsuri ar putea exprima dorința unei activități sexuale mai frecvente, raporta că are contacte sexuale „o dată sau de două ori pe săptămână” și considera că ideal ar fi să aibă „două pe săptămână” – o dublare a numărului de contacte sexuale pe lună.
2. Ideea unei soții ca ornament sau jucărie în casă – o persoană care arată bine, care cântă la pian pentru soțul ei și îl înveselește prin compania ei, fără să depună eforturi evidente – a apărut în această perioadă, fără să aibă însă prea mult succes. Totuși, au existat câteva încercări de acest gen și înainte. Este discutabil dacă femeile au deținut într-adevăr rolul de ornament principal în casă chiar și pentru bărbații cei mai bogați și influenți. Pe de altă parte, un astfel de rol ar fi fost o sursă nepotrivită de sens pentru viața majorității femeilor.

Epilog

Rezultatul demersului meu din această lucrare este exprimat în mod explicit în concluzia capitolului anterior. Aceste ultime pagini sunt o încercare de a reitera într-un context comun unele dintre ideile analizate în volum, împreună cu câteva reflecții și impresii care m-au însoțit pe parcursul realizării acestui proiect. Deoarece acest epilog ar putea, în unele locuri, să facă inferențe mai îndrăznețe, care să depășească rezultatele obținute în diverse studii, ocazional probabil că îi va lipsi rigoarea științifică pe care am încercat să o mențin de-a lungul volumului. Totuși, cred că acest risc este compensat de nevoia unor concluzii mai ample, a unei perspective mai cuprinzătoare. În cele ce urmează, mă voi concentra asupra a cinci teme majore care se ocupă de aspectele fundamentale ale sensului vieții. Acestea sunt: nevoia umană de sens, modul în care sensul afectează viața, negocierea dintre individ și cultură pentru crearea sensului vieții, transformarea modernă a sinelui ca răspuns la criza de valori și relația dintre timp și sensul vieții.

De ce au oamenii nevoie de sens?

De ce au oamenii nevoie de sens? Dorința de a avea un sens cuprinzător al vieții începe cu apetitul pentru sens, care este foarte puternic în cazul ființelor umane. Impulsurile de a vorbi, a eticheta, a analiza, a descrie și așa mai departe, sunt toate înrădăcinate foarte adânc în natura umană, fiind evidente și în cazul copiilor mici, imediat după ce încep să vorbească.

Primul și cel mai brut motiv pentru care oamenii au nevoie de sens este probabil simpla nevoie de stimulare. Minteă umană este complexă și se află într-o continuă activitate. Așa cum spunea prietenul meu Friedrich T.

Rhodewalt, acum psiholog celebru, „Întreaga mea viață este o mare încercare de a evita plictiseala”. Limbajul oferă nenumărate posibilități, fiind probabil singurul mediu care poate satisface complexitatea minții umane. Organismul nu este de acord (și poate și incapabil să accepte) să lase mintea să lanțezească perioade prea lungi de timp.

Dincolo de dorința de stimulare, există și o serie de motive pragmatice pentru care oamenii vor să aibă sens în viață. Sensul ne ajută să precizăm și să controlăm mediul înconjurător (inclusiv relațiile interumane). De asemenea, ne ajută să precizăm și să controlăm propriile comportamente și emoții. Sensul este o unealtă necesară adaptării, pentru controlul mediului, un instrument al autoreglării și al apartenenței la rețeaua socială. De fapt, sensul este cea mai eficientă unealtă de pe planetă, care poate fi utilă oriunde și oricând.

Însă dorința de a deține sensul depășește simplele exigențe pragmatice. Sensul se impune peste tot, chiar și în cazurile în care nu există avantaje practice. Acest volum a prezentat mai multe ipostaze de impunere perseverentă de sens. De exemplu, suferința inexplicabilă este cea mai cruntă, iar oamenii par să simtă nevoia să atribuie sens problemelor lor, să le înțeleagă, chiar dacă nimic nu poate fi schimbat în această privință. Un alt exemplu se referă la construirea iluziilor de control; ființele umane încearcă să creadă că dețin controlul, chiar dacă acest lucru nu este adevărat – și, desigur, în aceste cazuri, iluzia controlului, prin definiție, nu conferă niciunul dintre avantajele practice ale controlului real. Chiar și simpla curiozitate reflectă acest tipar, deoarece curiozitatea umană caută aproape întotdeauna să născocască și să formuleze lucrurile astfel încât să aibă sens. În general, miturile complexității și consistenței oglindesc convingerea umană fundamentală că totul are sens.

Deci sensul pătrunde experiența umană și o transformă. Sexul, de exemplu, poate fi practicat fără să aibă vreun sens. Între iepuri sau șoareci, actul sexual nu necesită analize abstracte, simboluri sau angajamente de vreun fel. Însă sexualitatea umană este saturată de sens. Așteptări, vinovăție, promisiuni, insinuări, comparații, răzbunări, comunicare, asocieri și fetișizări, doctrine legate de castitate, rapoarte și norme și alte sensuri au schimbat complet sexualitatea. De fapt, trecerea cuprinzătoare în revistă a lui Michel Foucault (1980) a istoriei filozofice a sexului ajunge la concluzia că tema majoră este de fapt transformarea sexului într-o temă de discuție. Ceea ce a făcut specia noastră începând cu coborârea din copac până la societatea modernă a fost să scoată sexul din contextul său natural și să îl încarce cu un veritabil bagaj de sensuri.

Așa cum am văzut mai devreme, în cazul în care sensul lipsește într-un fel din experiența umană, oamenii încep să se simtă inconfortabil, devin necăjiți și încearcă, de obicei, să îi dea sens. Pe parcursul acestui volum, am discutat despre câteva ipostaze ale vidului de sens, cum ar fi adaptarea la traumă sau la etapele din cadrul schimbărilor majore în viață. În general,

oamenii încearcă să umple vidul de sens cât se poate de repede. Absența sensului nu este o stare stabilă.¹

Ființa umană ar putea fi descrisă ca dependentă de sens. Caracteristicile particulare ale dependenței sunt sevrăjul și o toleranță crescândă (Weil, 1972), ambele fiind vizibile în cadrul sensului. Când oamenii pierd sensul, reacționează negativ, iar distresul resimțit este similar reacțiilor specifice sevrăjului. Se simt rău, se îmbolnăvesc, se vaită și încearcă să găsească sensuri noi care pot înlocui sensurile pierdute. În ceea ce privește toleranța, devine repede evident faptul că oamenii sunt, în general, pregătiți să accepte noi sensuri, iar apetitul lor capătă proporții din ce în ce mai mari după ce a fost potolit. Așa cum am văzut în capitolul despre schimbările în viață, adăugarea unor sensuri noi vieții personale este însoțită de obicei de o perioadă extatică. Mai precis, oamenii se bucură când învață și cu cât învață mai mult, cu atât par să aibă și mai mult chef de învățat. Utilizarea sensului seamănă cu dependența și din acest punct de vedere.

Adesea, oamenii invocă religia când este vorba despre nevoia de sens al vieții. Totuși, religia este mai degrabă o consecință decât o cauză pentru nevoia de sens. Însăși nevoia de sens necesită explicații în termeni laici. Din punctul nostru de vedere, nu contează dacă, obiectiv vorbind, doctrinele religioase sunt adevărate sau nu, deși răspândirea atât de mare a credinței arată că majoritatea religiilor depășesc aceste aspecte. Chiar și credincioșii cei mai habotnici ai oricărei religii vor fi de acord că punctele de vedere ale *altor* religii sunt eronate. În opinia mea, profunzimea și importanța religiei nu se referă la evenimentele supranaturale pe care și le revendică, ci, mai degrabă, la capacitatea umană de a crede în ele. Cred că este nemaipomenit că oamenii pot conceptualiza lucruri care depășesc lumea palpabilă – chiar mai mult, ajung să creadă în aceste idei, în așa măsură încât devin tulburați, se simt pierduți dacă acestea sunt amenințate. Credințele religioase depășesc cu mult ceea ce poate fi observat în restul naturii. Religia, ca fenomen uman și nu ca manifestare a supranaturalului, este partea cu adevărat cea mai extraordinară și ea se naște și crește din nevoia umană de sens.

Deci este corect să spunem că oamenii au o dorință puternică de a avea sens. Ei încearcă să impună sens oricărui aspect, le place să găsească sens și le displace profund să îl piardă. Aplicarea acestei dorințe de sens asupra vieții ridică problema tipurilor de sens pe care și le doresc oamenii.

În descrierea modului în care oamenii utilizează sensul, am propus patru nevoi fundamentale de sens. Acestea constituie o modalitate eficientă prin care se poate înțelege sensul vieții umane. Este clar că sursele majore ale sensului vieții umane oferă scop, valoare, eficacitate și stimă de sine. De asemenea, este clar că oamenii devin stresați în momentul în care nu reușesc să satisfacă aceste nevoi și atunci își îndreaptă atenția spre muncă, dragoste, religie și alte surse care pot oferi aceste sensuri. Când trecem prin schimbări

maiore de viață, adaptarea implică de multe ori crearea unei structuri noi care va satisface aceste nevoi. Deși satisfacerea nevoilor de sens nu garantează fericirea, se pare că cei care reușesc să satisfacă toate cele patru nevoi sunt, în general, mai fericiți decât cei care nu reușesc să facă acest lucru. Suferința, nenorocirile și amenințările (printre care se numără și amenințarea morții) stimulează sau accentuează nevoile de sens.

Cele patru nevoi sunt rezultatul meditației mele în ceea ce privește sensul vieții în general. Unii ar putea concepe alte structuri specifice, dar cred că și aceștia vor găsi modalități prin care să își satisfacă aceste patru nevoi. Modul în care individul reușește să-și satisfacă nevoile de sens este foarte important pentru a putea înțelege cum arată viața persoanei pe dinăuntru. Adică, pentru a înțelege modul în care oamenii își construiesc scopurile în viață și le conferă valoare, modul în care își mențin eficacitatea și stima de sine, trebuie să înțelegem ce înseamnă viața lor pentru ei.

Cum funcționează sensul

După ce am văzut dimensiunea nevoii de sens a ființelor umane, voi trece acum la reexaminarea naturii sensului. Ce aduce sensul în plus în viața omului? Cum modelează sensul viața omului? Capitolul doi oferă o trecere în revistă a caracteristicilor sensului, dintre care multe s-au dovedit a fi influente în diferite momente ale istoriei umanității. Probabil că cele mai importante dintre ele sunt asocierea și stabilitatea.

Asocierea relevă esența sensului, altfel spus capacitatea acestuia de a stabili legături între lucruri – obiecte, evenimente, posibilități și alte idei. Sensul influențează evenimentele *ajutându-i pe oameni să vadă legătura dintre acestea și astfel reușind să răspundă diferit* la ele. Cristalizarea nemulțumirii este probabil unul dintre exemplele cele mai elocvente pentru acest fenomen. Viața unei persoane poate avea exact același număr de probleme, costuri și evenimente neplăcute după cristalizarea nemulțumirii, ca și înaintea desăvârșirii acesteia. Totuși, ceea ce se schimbă este că aceste aspecte negative sunt percepute ca făcând parte dintr-un tipar mai amplu și nu sub forma unei colecții de aspecte izolate. Asocierea lor prin intermediul sensului este o etapă crucială în cazul evenimentelor majore de viață. Atâta timp cât aceste aspecte sunt ținute separat (fără să existe vreo legătură între ele), probabilitatea ca persoana să inițieze o schimbare majoră de viață este mai redusă.

Stabilitatea, cea de a doua trăsătură esențială a sensului, dezvăluie unul dintre scopurile sale fundamentale. Viața abundă de schimbări, însă tânjește după stabilitate, iar sensul este o unealtă importantă prin care se poate impune stabilitate, predictibilitate și ordine controlabilă asupra lumii. De la căsătorie la viața de după moarte, acest volum v-a oferit mai multe

exemple ale falsei permanențe, în care concepțiile oamenilor supraestimează stabilitatea fenomenelor reale. La o analiză finală, se pare că acest proces neîncetat de schimbare este stresant și neplăcut pentru ființa umană, iar sensul este arma cea mai eficientă a umanității prin care se poate combate schimbarea.

Ce legătură au asocierile și stabilitatea cu sensurile vieții? La fel cum oamenilor nu le place să-și vadă viața lipsită de sens, la fel de puțin le place și să o vadă ca pe un caleidoscop sau ca un colaj alcătuit din mai multe sensuri, care se schimbă mereu și nu sunt legate între ele. În procesul prin care se atribuie sens vieții, este important să se stabilească legături între evenimente și părți ale vieții. Așa cum am subliniat mai devreme, aceste lucru nu se poate face aproape niciodată la perfecțiune, însă oamenii ajung să găsească teme majore și povești care reușesc destul de bine să impună un sens unificator asupra unor părți mari din viață.

Totuși, pentru reușită, pentru a găsi un sens vieții, este nevoie ca persoana să stabilească o legătură între viața sa și un context mai amplu, mai stabil. (Astfel, sunt implicate atât asocierea, cât și stabilitatea). În prezent, viața unui om durează aproximativ șaptezeci de ani, astfel un context potrivit trebuie să dureze mai mult de un secol. În cele din urmă, sursele cele mai populare de sens al vieții sunt contextele care se întind pe perioade foarte lungi. Acestea sunt idealuri și mișcări politice, evoluții artistice, adevăruri religioase și așa mai departe. Multe persoane se întorc la aspectele temporale ale familiei extinse, unde includ generații anterioare și mai ales generații viitoare, care le pot conferi sens vieții. Permanența acestor contexte probabil că este și ea falsă, dar, în mod cert, durează mai mult decât viața individuală, reușind astfel să confere sens unei vieți.

O înșelătorie reciprocă

Atracția contextelor mai largi care conferă sens vieții individuale este un punct important în contactul dintre individ și societatea mai largă, respectiv cultură. De multe ori, cultura este cea care le arată oamenilor care este contextul mai larg care oferă sens vieții lor. În unele cazuri, cultura oferă câteva opțiuni, iar individul alege ceea ce i se potrivește mai bine. În orice caz, individul depinde de ceea ce îi oferă cultura în materie de sensuri ale vieții.

Astfel, sensul vieții este rezultatul unei negocieri dintre individ și cultură. În mod inevitabil negocierea reflectă interesele ambelor părți.

Interesele culturii sunt complexe și nu sunt neapărat concordante cu ale individului. Cultura și sistemul social ar putea considera individul o parte minoră, înlocuibilă, a unei rețele mai vaste, rețea care trebuie manevrată conform nevoilor societății. Așa cum a menționat sociologul George McCall:

„Identitatea este un lucru pe care îl inventează societatea ca să-i determine pe oameni să facă exact ceea ce își dorește ea”. Același lucru s-ar putea spune despre multe dintre celelalte constructe care oferă sens vieții individuale.

Din acest motiv, multe dintre capitolele acestui volum încep cu explicarea problemei particulare a societății și doar după aceea trec la examinarea modului în care viețile individuale dobândesc sens. Este important de evaluat în ce măsură – și *cum* – depinde sensul vieții fiecărei persoane de contextul socio-cultural. Acest lucru nu înseamnă nicidecum că sensul vieții unei persoane ar fi rezultatul unei întâmplări pur accidentale, deoarece forțele și influențele socio-culturale nu sunt nici pe departe accidentale. Mai degrabă, am putea spune că, pentru a putea supraviețui, o anumită societate trebuie să rezolve o serie de probleme, iar una dintre modalitățile de a rezolva asemenea probleme este să-și îndemne indivizii să-și interpreteze experiențele printr-o grilă interpretativă specifică. Acest fenomen poate fi observat mai ușor în alte culturi decât cea proprie, deoarece, în cultura noastră, avem tendința de a lua totul de-a gata. Exemplul comunismului este foarte clar și ilustrativ în acest sens. Îndemnându-i pe oameni să-și perceapă viața ca exercițiu de producție și de reproducere pentru bunăstarea omenirii, comunismul a încercat să îi determine să îndeplinească sarcini prin care societatea putea supraviețui și prospera.

Deși sensul vieții ar putea fi rezultatul negocierii dintre persoană și societate, este important să subliniem că nici persoana, nici societatea nu acționează cu bună-credință. Iluziile, distorsiunile și ambiguitatea caracterizează mulți dintre factorii care formează sensul vieții unei persoane. Acesta ar putea fi motivul pentru care oamenii au rețineri în examinarea atentă a sensului vieții lor și în a-l discuta onest cu alții. Erorile și iluziile pe care se poate baza sensul unei vieți ar putea fi scoase la iveală, dacă omul s-ar apuca să le analizeze amănunțit.

Persoanele au mai multe motive pentru a integra iluzii în sensul vieții lor. Așa cum am văzut înainte, iluziile par să fie o parte esențială a fericirii. O mare parte a problemelor inerente procesului de adaptare la traumă sau la probleme majore de viață se datorează tocmai nevoii de a restabili prezumțiile optimiste ale persoanei despre sine și despre lume, care sunt invalidate în momentul în care persoana se confruntă cu un eveniment teribil. Și mai important, oamenii construiesc sensurile vieții astfel încât să le satisfacă cele patru nevoi de sens, iar iluziile și distorsiunile par să fie relaționate cu fiecare dintre aceste nevoi. Oamenii obțin sens din scopurile pe care poate că nu le-au atins niciodată și se străduiesc să atingă stări de împlinire pe care și le imaginează într-un mod exagerat, ireal. Aceste persoane încearcă să-și explice acțiunile și se folosesc de o serie de strategii selective de raționament, ca să-și poată reconcilia propriile acțiuni cu sistemul de valori care le ghidează viața. Ființele umane obișnuiesc să cultive iluzii ale controlului și eficacității și se

folosesc de o serie de distorsiuni ca să crească nivelul stimei de sine. Acest lucru se poate realiza, de exemplu, prin blamarea altora pentru propriul eșec sau prin exagerarea numărului de persoane față de care se simt superioare.

Totuși, oamenii se urmăresc reciproc pentru ca aceste încercări să nu devină incontrollabile. Se pedepsesc reciproc pentru excese, de exemplu prin etichetarea cuiva ca ipocrit încrezut. Dar aceste pedepse sunt rezervate celor care creează iluzii care depășesc limitele normale, acceptabile. Dacă am examina aceste iluzii riguros, după criterii foarte stricte, majoritatea oamenilor ar putea fi considerați ipocriți încrezuți, deoarece cei mai mulți își câptușesc viața cu iluzii minore, dar care le oferă confort sufleteș.

O altă percepție eronată importantă, specifică individului, este cea a *interșanjabilității* surselor de sens. Când oamenii pierd o sursă de sens al vieții, trăiesc de cele mai multe ori un anumit stres, după care încearcă să înlocuiască această sursă. Dacă este vorba despre o slujbă, despre un partener de viață sau despre un devotament religios care nu mai funcționează, de cele mai multe ori persoana va găsi altceva în schimb. Cu toate acestea, nu ne dăm mereu seama de această interșanjabilitate. Acest fenomen este foarte important dacă vrem să înțelegem modul în care oamenii înțeleg sensul vieții lor. Problema sensului vieții este cea a găsirii unei modalități eficiente prin care se pot satisface cele patru nevoi de sens. Orice sursă ar putea fi potrivită pentru satisfacerea acestor nevoi. Dar o persoană care acceptă o sursă va considera probabil că nicio altă sursă în afară de aceasta nu este potrivită. Oamenii cred că partea atrăgătoare, inevitabilă a sensului vieții se regăsește în răspunsurile pe care le găsesc ei. Însă analizele mele arată că mai degrabă întrebările (adică cele patru nevoi de sens) sunt inevitabile. Răspunsurile apar și dispar, dar întrebarea rămâne aceeași.

Între timp, societatea este în mare măsură indiferentă la aceste motive individuale. De exemplu, oamenii și-ar putea dori să le fie superiori altora, însă, din punctul de vedere al societății în ansamblu, dorința superiorității reprezintă doar o problemă (deoarece nimeni nu dorește să fie la baza piramidei). Societatea are nevoie de oameni care se supun legilor, produc bunuri și servicii și se reproduc. Pentru ca acest lucru să aibă loc, oamenii trebuie să accepte legitimitatea fundamentală și viabilitatea sistemului în întregul său și trebuie, de asemenea, să și asume sistemul de recompense și stimulente oferite de societate. Dacă oamenii sunt reticenți, societatea este nevoită să le facă să arate mai bine decât în realitate. În acest caz, chiar și societatea în sine trebuie să încurajeze iluziile și percepțiile eronate în modul în care prezintă sensul vieții.

Din nou, trebuie să subliniem că aceste procese sunt mult mai ușor recunoscute în alte culturi decât în cultura proprie. În anii 1930, societatea rusă încerca să aducă la putere comunismul în ciuda neajunsurilor, a eșecurilor și a greșelilor din cadrul acestui sistem. Din cauza acestor defecte, dorința

oamenilor de a avea încredere în sistem era amenințată serios. Acțiunile de purificare pot fi considerate ca făcând parte din reacția sistemului tocmai la aceste amenințări. În primul rând, comuniștii au început să învinovățească persoane specifice pentru problemele specifice ale sistemului, impunând astfel ideea că trebuia să existe încredere în sistemul în sine. În al doilea rând, aceste acțiuni de purificare creșteau rata recompenselor primite de către cei care nu fuseseră (încă) supuși purificării. În fiecare etapă a purificării, se înlătura câte un grup de lideri și de oficiali, astfel, subalternii lor primeau posturile eliberate, iar cei subordonați lor erau promovați pe locurile vacante și așa mai departe. Este foarte dificil pentru o persoană să pună sub semnul întrebării un sistem întreg care tocmai și-a exprimat încrederea în el, încredere manifestată printr-o promovare care i-a depășit așteptările (Conquest, 1990; de asemenea, Arendt, 1951). Desigur, după arestare, probabil că persoana în cauză a început să întrezărească falsitatea acestor promisiuni, dar până să-și dea seama în întregime de ceea ce întâmpla, de fapt, era de mult eliminată din societate, iar părerile sale nu mai contau. În consecință, nu este absolut necesar ca toată lumea să accepte imaginea promovată de societate. Este necesar însă ca un număr suficient de oameni să o accepte. Încurajarea iluziilor ajută societatea la îndeplinirea acestui obiectiv.

Promisiunile exagerate ale societății noastre sunt probabil mai puțin vizibile, dar acest lucru nu înseamnă că ele ar fi inexistente. De exemplu, societatea americană are o credință fundamentală puternică în meritul individual și în recunoașterea adecvată a acestui merit. Oamenii cred că se vor bucura de aceste recompense la care au dreptul pe baza talentului, a efortului și a altor merite pe care le dețin. Însă, în realitate, meritocrația nu este nici pe departe perfectă. În primul rând, succesul sau eșecul în carieră poate depinde de multe ori de factori cum ar fi tendințele pieței și profitul corporațiilor, care depășesc cu mult sfera controlabilă de către individ (de exemplu, Jackall, 1988). De fapt, un studiu care investiga directori concediați a revelat că, în ciuda ideologiei americane, majoritatea dintre ei și-au pierdut locul de muncă datorită fuziunii dintre corporații sau datorită altor evenimente care nu aveau nicio legătură cu performanțele lor individuale (Newman, 1988). În al doilea rând, succesul în societatea americană este mai degrabă o problemă gen tonomat, în care persoana poate să câștige sau nu în funcție de numărul de fise de care dispune în momentul în care atinge nivelul maxim de performanță. Cu alte cuvinte, numărul pozițiilor de succes este în mare măsură deja stabilit. Există un număr fix de top hituri, de emisiuni TV în *prime time*, de premii Nobel, campionate specifice, medalii olimpice de aur, locuri în Senat, locuri de antrenor la Liga Națională de Fotbal și așa mai departe. Desigur, există și o serie de alte criterii pe lângă abilitatea de a selecta persoanele, cum ar fi loialitatea față de un anumit șef, conformitatea cu părerile politice, chiar și aspecte cum ar fi rasa și genul. Și meritul are

ceva de spus în toată treaba aceasta, dar persoana care crede că promisiunile societății sunt adevărate, drepte și bazate pe merit a înghițit o doză destul de mare de iluzii.

Astfel, indivizii și societatea cooperează în procesul de a-i ajuta pe oameni să-și mențină autodecepția și iluzia în sensurile vieții lor. Ca să arăt în ce măsură această reciprocitate este vitală pentru om, la un moment dat, am trasat în acest volum o paralelă între paradoxul parental și etica muncii. Oamenii nu sunt chiar atât de creduli, încât să accepte orice iluzie pe care le-o oferă cultura. Doar în cazurile în care indivizii și cultura colaborează în condiții favorabile, iluziile pot fi menținute la scară largă.

Mitul împlinirii este un punct de contact important între construcțiile iluzorii ale individului și cele ale societății. Așa cum am văzut, oamenii vor să creadă că, undeva, trebuie să existe o stare subiectivă care este perfectă. Vor să creadă că pot să se simtă bine multă vreme și că pot trăi fericiți până la adânci bătrâneți. Sunt dispuși să suporte o serie de neajunsuri, recompense amânate, chiar să și sufere cumplit, doar ca să găsească această stare; însă este esențial să creadă că această stare există.

Între timp, societatea încurajează oamenii să creadă că asemenea stări există. Atâta timp cât societatea poate prezenta împlinirea ca pe una dintre formele de recompensă pe care le controlează, oamenii vor face ceea ce le dictează societatea. Cu alte cuvinte, împlinirea este unul dintre stimulentele pe care societatea le folosește ca să influențeze și să controleze acțiunile individuale ale omului, la fel cum se folosește de bani, de locuință și de statut social. Harababura din anii 1960 a fost deosebit de neliniștitoare pentru societatea americană, deoarece oamenii au început să aibă dubii privind idealurile de împlinire promise de societate. După o generație în care părinții au încercat să netezească drumul copiilor lor spre o viață frumoasă, confortabilă din clasa de mijloc, mulți și-au dat seama, șocați, că de fapt copiii lor nici măcar nu păreau să-și dorească să urmeze această cale, chiar disprețuiau această viziune despre o viață frumoasă (vezi O'Neill, 1971). Pe termen lung, desigur, societatea a reușit să-i recâștige pe oameni și să-i convingă să îi accepte idealurile, dar sperietura acelor vremuri a fost resimțită puternic.

Cu toate acestea, împlinirea este un mit, cel puțin aici pe pământ. De fapt, trecerea de la emfaza împlinirii în ceruri la cea a împlinirii pe pământ nu numai că a eșuat în rezolvarea mitului împlinirii, ci a agravat-o. Miturile moderne ale împlinirii aici pe pământ sunt mult mai fragile decât idealurile împlinirii în Rai, deoarece pot fi supuse testării și pot fi expuse. Nu există o stare emoțională pozitivă permanentă. Dragostea pasională dispare în câteva luni sau în câțiva ani. Extazul religios se domolește și poate fi reînviat sau nu. Realizările în carieră nu reușesc mereu să inducă mulțumirea sau să rezolve

altfel de probleme. Faima și bogățiile aduc probleme noi, rupturi sociale și alte dificultăți similare.

Dacă împlinirea nu există, atunci nu mai este viabil să ne gândim la viață ca la o excursie care are o anumită destinație. Persoana ar putea avea scopuri și s-ar putea chiar aștepta să aibă stări emoționale pozitive fantastice, care să acompanieze atingerea acestor scopuri, dar în momentul în care le atinge, călătoria nu se sfârșește – doar dacă, asemeni lui Galahad, în momentul în care a zărit Sfântul Graal, aranjăm și noi să murim imediat ce am atins scopul pe care ni l-am propus. În caz contrar, banalitatea vieții se reinstalează imediat.

Pe vremea când eram student, am petrecut un an în străinătate. Am avut niște experiențe tulburătoare, în timp ce urmăream filme americane cu cowboy sincronizate în limba germană. Un film care a avut un succes extraordinar era cel intitulat *Undeva, cândva în vest*, pe care l-am urmărit de două ori ca să îmi exerseze germana. În această poveste, protagonistul și-a devotat douăzeci de ani din viață găsirii celor care i-au ucis brutal tatăl, ca să se poată răzbuna la fel de brutal. Când și cel din urmă ucigaș moare, protagonistul nostru își ia pălăria și îi spune femeii cu care s-a împrietenit: „*Ich muss gehen*” („Trebuie să plec”). Niciodată nu am reușit să înțeleg chestia asta. Întreaga misiune a vieții sale a fost îndeplinită – unde naiba putea să mai plece? Dacă încercase încă din copilărie să îndeplinească această misiune de unul singur, probabil că nu i-a mai rămas absolut nimic de făcut în viață.

Însă împlinirile care apar în viața reală probabil că atrag după sine un amalgam de obligații și pentru viitor. Întotdeauna există încă ceva ce merită făcut, chiar și după un succes, o experiență sau o satisfacție imensă. Împlinirea nu este niciodată completă. Dacă ne trăim viața focalizându-ne mereu asupra evenimentelor care urmează să aibă loc în viitor, anticipând că împlinirea va apărea la un moment dat și va dura pe veci, este probabil la fel de stupid ca și când am trăi fără să ne gândim deloc la viitor.

Toate acestea nu înseamnă că am nega existența unor stări de împlinire parțiale sau temporare. Oamenii pot într-adevăr să atingă scopurile pe care și le-au propus și să se simtă excelent. Nu ar mai fi nicio problemă dacă oamenii s-ar mulțumi cu atât. Ceea ce este iluzoriu este exagerarea și idealizarea expectanței noțiunii împlinirii bazate pe falsa permanență. Cu toate acestea, oamenii se ambiționează să creadă că există împlinire supremă, iar cultura încurajează această tendință.

Această situație seamănă într-o oarecare măsură cu cea în care oamenii discută valoarea financiară a vieții lor cu agentul de asigurări. Atât agentul, cât și persoana doresc să fie de acord cu ideea că valoarea vieții persoanei este ridicată, deși motivele lor sunt foarte diferite. În același mod, individul și societatea cooperează din motive diferite pentru susținerea mitului împlinirii sau a altor iluzii. Indivizii cred că iluziile îmbunătățesc semnificația vieții lor,

iar cultura beneficiază prin faptul că sporește atractivitatea stimulentele pe care le folosește ca să influențeze oamenii.

Deci putem atribui un sens vieții noastre care să nu conțină autodecepție și iluzii? Poate că da. Însă era modernă a îngreunat foarte mult o astfel de încercare, deoarece a sporit foarte mult importanța acordată sinelui. Dacă viața ta gravitează în jurul cultivării valorii sinelui, ai o nevoie extrem de puternică de autoamăgire. Indivizii occidentali moderni, cu toate pretențiile de explicații științifice și obiective, ar putea fi mai înclinați decât alții să țeasă iluzii în țesătura vieții lor. Acest lucru ne duce la următoarea temă: glorificarea sinelui.

Criza de valoare și glorificarea sinelui

Relația dintre persoană și societate aduce în discuție o altă temă centrală a acestui volum, și anume rolul deținut de identitate în sensul vieții moderne. Rezumând această controversă, trecerea la societatea modernă a slăbit semnificativ mai multe dintre fundamentele puternice de valoare ale culturii. Rezultatul a fost o criză de valoare – o lipsă acută de fundamente ferme de valoare, prin care omul putea distinge binele de rău, prin care putea justifica și legitima acțiunile sale și putea lua decizii morale. Criza de valoare este problema cea mai serioasă a sensului vieții care caracterizează societatea modernă, deoarece viața modernă oferă un număr imens de modalități prin care se pot satisface nevoile de sens, în afara nevoii de valoare.² Cultura noastră a reacționat la această criză de valoare în mai multe feluri, dar poate că cel mai important dintre acestea este transformarea sinelui într-un fundament major de valoare.

Criza de valoare și noua accentuare a sinelui reverberează prin toate sferele sensului vieții în societatea modernă. În cazul muncii, de exemplu, efectele sale au fost foarte profunde. Etica muncii a fost o încercare de a face față crizei de valori, prin transformarea muncii într-o valoare fundamentală, autonomă. Această încercare însă a eșuat. Pusă în fața unei posibile crize a motivării oamenilor pentru muncă, cultura și-a dat seama că, stabilind o legătură între muncă și sine, ar putea oferi motivația necesară, poate chiar mai mult de atât. Cariera birocratică a devenit imaginea dominantă a culturii occidentale din secolul XX, indiferent dacă este vorba despre munca în guvern, la o corporație sau la altă instituție. Mentalitatea referitoare la carieră este total diferită de activitățile în sine de la locul de muncă, atâta timp cât nu sunt neplăcute, imorale sau riscante. Motivația principală este visul succesului prin urcarea pe scara ierarhică. Atingerea vârfului piramidei este idealul modern al împlinirii prin muncă, iar răsplata reprezintă mai mult decât plata în bani; ea se referă și la validarea sinelui ca fiind extrem

de competent, atractiv și bun. Pentru a obține această glorie a sinelui, oamenii vor investi foarte mult efort, timp de mai mulți ani, în realizarea unor lucruri care nu îi prea interesează sau față de care au chiar atitudini negative. Un nefumător de exemplu, care lucrează pentru o fabrică de țigări, poate să se străduiască imens la locul de muncă, nu fiindcă simte că misiunea sa este creșterea cantității de tutun pe care să o pună la dispoziția oamenilor, ci fiindcă astfel își poate îmbunătăți reputația, poate câștiga premii și poate promova.

La fel, dragostea și familia au fost afectate de criza de valori și de gloriificarea sinelui. Victorienii au ridicat viața de familie la un nivel la care dobânda o valoare aproape sacră, iar dragostea pasională a început să fie considerată una dintre valorile (și modelele de împlinire) cele mai puternice ale culturii. Aceste valori au prosperat până în prezent, spre deosebire de etica muncii și continuă să fie elemente importante în lupta dusă împotriva crizei de valori: persoana care are legături puternice cu familia sa și este în stare să resimtă sentimente puternice de iubire are șanse mai mari să nu sufere de confuzie, alienare și incertitudine, care se pot instala în cazul lipsei unor valori ferme.

Cu toate acestea, dragostea și familia trebuie să facă pace cu noua valoare a sinelui. Așa cum am menționat în capitolul dedicat iubirii și familiei, tendința specifică ultimelor decenii este aceea de a oferi sinelui avantaj în conflictele cu valorile specifice iubirii și familiei. Convingerea că este mai bine să fii loial căsniciei chiar dacă ea înăbușă dezvoltarea și libertatea individuală, s-a redus semnificativ. Multe persoane susțin în prezent că îți ești dator ție însuși să ieși dintr-o căsnicie dificilă sau apăsătoare.

Așa cum am menționat în capitolul respectiv, niciunul dintre aceste aspecte nu este o amenințare reală pentru societate, în ciuda problemelor și a necazurilor minore din cadrul divorțului – dar dacă oamenii ar începe să aplice aceeași logică și în creșterea copiilor, sistemul social ar putea avea probleme serioase. Din acest motiv, ar putea fi extrem de important pentru societatea noastră să mențină iluzia conform căreia rolul de părinte ar spori fericirea și ar duce la împlinire. Caracterul sacru al maternității (și din ce în ce mai des al paternității) probabil nu va ajunge să fie criticat, doar fiindcă societatea are nevoie de o asemenea iluzie. Decizia celor care decid să nu aibă copii poate fi tolerată atâta timp cât nu se instalează o criză în numărul populației. Dar dacă părinții ar începe să-și abandoneze copiii ca să-și poată urmări dezvoltarea și împlinirea personală, așa cum în prezent își abandonează căsniciile, ar fi de-a dreptul catastrofal.

Pericolul părăsirii propriilor copii este doar unul dintre indicatorii laturii negative a deificării sinelui. Ca și majoritatea marilor progrese, și transformarea sinelui are o serie de aspecte care aduce atât beneficii, cât și costuri. Sporirea importanței sinelui duce și la creșterea stresului asociat

defectelor personale. Dacă sinele nu este fermecător și nu are succes, atunci acest lucru reprezintă mai mult decât un simplu dezavantaj personal – este o adevărată criză existențială. Presiunea de a menține stima de sine, de a face mereu o impresie bună, de a fi respectat și admirat pentru farmecul și sclipirea intelectuală a început să devină stringentă. Cu alte cuvinte, povara sinelui a crescut foarte mult în ultima vreme, dar au crescut și efectele adverse îngrijorătoare (vezi Baumeister, 1981) ale acestei poveri.

Deocamdată, cultura a reușit să îi supraviețuiască crizei de valori prin transformarea sinelui într-un fundament de valoare, dar sinele individual are un neajuns serios în acest rol, care devine evident în cadrul problematicei morții. Glorificarea sinelui a transformat sensul morții în ceva mult mai înspăimântător decât era în epocile trecute. Deoarece, odată cu moartea, moare și sinele, oamenii vremurilor noastre trăiesc pe baza unor valori care sunt limitate în timp. Acțiunile, străduințele și sacrificiile lor sunt justificate prin noua valoare atribuită sinelui, dar această valoare încetează să existe brusc, în momentul în care persoana moare.

Abordarea muncii prin prisma carierei dezvăluie și mai multe aspecte ale acestei probleme dramatice. Cariera este calea dobândirii statutului, recompenselor și recunoașterii prin care sinele poate fi glorificat. Însă, după ce persoana moare, toți anii în care a trudit își pierde sensul. Nu mai contează dacă a fost promovată sau nu. Desigur, pentru persoana decedată această pierdere a valorii nu mai este deloc stresantă. Însă oamenii meditează destul de des asupra morții când sunt încă în viață, iar gândul morții va fi și mai îngrijorător dacă ea va anula valoarea tuturor lucrurilor pe care le-am întreprins cât eram în viață. Deci ideea morții amenință tocmai sensul vieții omului, subminând o mare parte a valorii faptelor sale. Una dintre implicațiile acestui lucru este că, pe măsură ce oamenii îmbătrânesc, valorile lor probabil că se vor modifica, deoarece sinele începe să pară nepotrivit și nesatisfăcător ca fundament de valoare.

Reacția socială este camuflarea morții, astfel încât oamenii să nu fie nevoiți să se confrunte cu aceste implicații îngrijorătoare, cel puțin până când termină ce au de făcut în societate și se pensionează. Ca urmare, mă îndoiesc că ființele umane înțeleg pe deplin noua natură amenințătoare a morții și implicația acesteia în viața lor. Moartea este extrem de îngrijorătoare, iar oamenii își dau seama că pot evita să se gândească la ea în cea mai mare parte a vieții. Dacă evitarea va fi o soluție satisfăcătoare pe termen lung este mai degrabă o problemă empirică. Între timp, unele persoane sensibile și serioase își vor da seama că însuși gândul morții induce o serie de anxietăți cu care strămoșii noștri nu trebuiau să se confrunte.

Una dintre ultimele implicații se referă la direcția în care vor evolua lucrurile. În prezent, se alocă o cantitate imensă de atenție pozitivă sinelui, iar oamenii se folosesc de acesta ca de o modalitate prin care își pot justifica

acțiunile și care le ghidează alegerile morale. Impresia mea este că acest lucru este adânc înrădăcinat în cultura modernă occidentală și se pare că lucrurile vor rămâne neschimbate în acest sens. Dacă, totuși, se va schimba ceva, iar sinele își va pierde statutul de fundament de valoare, atunci probabil că ne vom confrunta cu o nouă criză de valori. Accentuarea modernă a sinelui este un răspuns la una dintre problemele fundamentale ale sensului vieții – și anume criza de valori. Soluția în sine nu poate fi înlăturată fără să o expunem tocmai cauzelor care au provocat-o.

Când se va ști care este răspunsul definitiv?

Întrebarea „Care este sensul vieții?” poate fi întâlnită în prezent sub forma unor glume. Dacă în această eră a mass-mediei ar exista un răspuns corect la această întrebare, care ar putea fi rezumat într-o singură propoziție, atunci toată lumea ar ști care este acesta – prin urmare, este clar că nu există un asemenea răspuns. Reapariția periodică a acestei întrebări, chiar și în glumă, reflectă felul în care ne agățăm plini de nostalgie de mitul sensului suprem: oamenii simt că trebuie să existe un răspuns, preferabil unul clar, definitiv și demn de încredere.

Mitul sensului suprem ne determină să căutăm răspunsuri ultime în locurile nepotrivite. Progresul științei din ultimele secole i-a obișnuit pe oameni să creadă fie că există deja în prezent răspunsuri la întrebări dificile, fie că le vom descoperi pe viitor. În această accepțiune, oamenii ar putea crede că sensul vieții poate fi stabilit, la fel cum cred că, la un moment dat, se va descoperi tratamentul eficient împotriva cancerului. Posibilitatea ca această problemă să nu poată fi rezolvată niciodată este de neconceput.

Dar poate că asemenea certitudini privind sensul vieții ar putea fi găsite mai degrabă în trecut decât în prezent. Dacă vrem să găsim o societate în care nimeni nu se îndoiește de existența sensului vieții, trebuie neapărat să căutăm în cadrul unor societăți mici, omogene, cu o structură socială fixă, cu valori comune și credințe religioase unanim împărtășite. Certitudinea identificării sensului vieții pare mult mai plauzibilă în asemenea societăți decât în variantele posibile din viitor, care par să fie extrem de variate din punct de vedere etnic și ideologic, abundând de informații care vor fi expuse unui număr foarte mare de perspective multiple, care s-ar putea contrazice reciproc și care ar putea fi suficient de flexibile, încât să tolereze idiosincrazii destul de mari.

Astfel, dacă cineva ne-ar întreba când vom ști răspunsul final la întrebarea despre sensul vieții, răspunsul ar putea fi acela că strămoșii noștri, probabil, l-au cunoscut, dar noi nu mai suntem suficient de creduli și de idealști ca să-i credem. O convingere fermă într-un sens stabil și definit al

vieții este o formă de inocență pe care poate că am pierdut-o definitiv, cel puțin la nivelul societății în ansamblu. Subliniem, fiecare persoană își începe și astăzi viața ca o ființă inocentă, credulă, idealistă. Astfel, din când în când, putem întâlni încă persoane care continuă să creadă că viața are sens. Dar cultura, în general, nu crede.

Nu trebuie să privim această concluzie cu amărăciune sau cu pesimism. Nu are niciun rost ca întreaga societate să fie de acord asupra sensului vieții. Mai degrabă, viețile individuale trebuie să aibă sens și acest lucru este încă posibil, chiar și astăzi. De fapt, chiar dacă cineva ar renunța la iluzii, distorsiuni, mituri și la alte concepții eronate care domină sensul vieții noastre, există o serie de sensuri disponibile din care să poată alege. Fiind rezultatul influențelor culturale și a accidentelor istorice, se poate renunța la multe dintre iluziile noastre. De exemplu, personal, nu cred că trebuie neapărat să considerăm că împlinirea este o stare permanentă. Ocazional, chiar și împliniri tranzitorii pot avea foarte multe de oferit, mai ales sens vieții.

Cu jumătate de secol în urmă, Lou Gehrig s-a ridicat în picioare pe Stadionul Yankee și a spus că se consideră în acel moment una dintre cele mai norocoase persoane din lume. Era pe cale să se retragă din echipa de baseball din cauza unei boli incurabile, care încet-încet urma să îl transforme într-un invalid neajutorat și, în cele din urmă, să-i ia viața. O asemenea soartă crudă și ironică pare să semene cu o tortură. Cu toate acestea, Lou Gehrig susținea că este un om norocos.

Poate că s-a referit la plăcerea și norocul de a fi făcut parte din echipă, în anii în care a avut un succes sportiv remarcabil. Cu toate acestea, el insista că se simte norocos în acea zi particulară. Era evident că nu susținea că ar fi fost norocos în trecut. Cred că se referea la calitatea extraordinară a experiențelor de viață pe care le-a avut și la împlinirea imensă pe care acestea i-au oferit-o. A atins apogeul succesului și se putea bucura de recompensele primite, exact așa cum făcea în acea secundă. Ideea morții i-a arătat, de fapt, cât de multe primise de la viață. Adevărul este că probabil ar mai fi avut împliniri și succese dacă nu s-ar fi îmbolnăvit, însă, ținând cont de toate aceste lucruri, viața lui era o adevărată binecuvântare. În ciuda posibilității unei morți premature, el s-a simțit extrem de norocos că era în viață – dar nu ar trebui să ne simțim cu toții la fel? O împlinire trecătoare i-a fost suficientă lui Lou Gehrig.

Dacă, totuși, există o notă deprimantă, ea este aceea că atitudinea culturii noastre față de sensul vieții ne-a îndemnat să ignorăm mesajul lui Gehrig. Ideea morții îi determină într-adevăr pe oameni să se gândească la aspectele ultime ale sensului vieții. Răspunsul culturii noastre la această problemă este să crească durata și nu calitatea vieții. Prioritatea culturii pare să fie identificarea unor aspecte care îi ajută pe oameni să trăiască mai mult, dar nu și să trăiască mai bine (de exemplu, Kearl, 1989). Este adevărat,

se depun și eforturi pentru îmbunătățirea condițiilor oferite grupurilor dezavantajate și pentru alinarea anumitor forme de suferință. Însă, în general, scopul cetățeanului de rând este să trăiască mai mult.

Dacă ar putea, oamenii ar alege varianta de a trăi mai mult timp. Dar să sacrificăm experiențe după care tânjim, experiențe plăcute sau profunde specifice etapelor timpurii ale vieții, doar ca să adăugăm câțiva ani, este o preferință discutabilă. Discuțiile actuale ale societății despre alimente, droguri, sex, exercițiu fizic, tutun și alte cele par să reflecte ideea că oamenii ar fi dispuși să sacrifice satisfacții actuale ca să aibă posibilitatea de a adăuga câțiva ani vieții. În timp ce nimeni nu ar lupta pentru scurtarea duratei vieții, ar trebui totuși să ne gândim și la calitatea experiențelor de viață pe care le sacrificăm. Ar trebui să renunțăm automat la tutun, înghețată, whisky, șuncă sau la alte chestii care ne fac plăcere, doar în speranța de a mai putea adăuga încă un an sau doi la cei 85 împliniți? Acest an pe care l-am putea adăuga vieții ar putea însemna să fim orbi și muți, poate internați într-un spital, având dureri mai tot timpul. Cu cât renunțăm la mai multe experiențe plăcute în primele etape ale vieții, doar ca să adăugăm mai mulți ani vieții, cu atât șansa apariției unui tipar în care recompensele sunt mai reduse este mai mare. Problema noastră majoră ar trebui să fie îmbunătățirea calității experiențelor de viață pe toată durata existenței noastre și poate mai puțin să lipim câțiva ani la sfârșit.

Când mori sau atunci când moartea se apropie, nu mai contează câte minute ai trăit. Dacă mai contează ceva, atunci experiențele pe care le-ai avut sunt importante, prin urmare calitatea și mai puțin cantitatea. Care era ideea în mitul Sfântului Graal? O viață scurtă, plină de riscuri și aventuri, care îți oferă posibilitatea experienței conștiente supreme, era preferabilă unei vieți lungi, sigure și plictisitoare.

O idee similară a fost propusă acum vreo două mii de ani de un alt om care cunoștea viața, moartea și schimbarea la fel de bine ca și Gehrig. El s-a născut într-o familie regală, dar și-a abandonat viața sigură, plăcută, pentru a putea porni în căutarea ferventă a înțelepciunii și a cunoașterii. El și-a spus părerea povestind următoarele (Reps, 1957): în timp ce traversa un câmp, un om s-a întâlnit cu un tigru, care l-a fugărit până la marginea unei stânci. Omul a început să coboare pe marginea stâncii agățându-se de o tulpină lungă, care însă era mult mai scurtă decât i-ar fi trebuit ca să ajungă la poalele muntelui. Uitându-se în jos, a observat că și în cazul în care ar fi reușit cumva să coboare, jos îl aștepta un alt tigru. Uitându-se în sus, a zărit primul tigru, care adulmeca în aer, gata să-l mănânce. Colac peste pupăză, niște șoareci s-au apucat să roadă tulpina. În această clipă, omul nostru observă o frăguță pe marginea stâncii. Cu o mână se ținea de tulpină, cu cealaltă s-a întins, a cules fraga și a mâncat-o. Ce gust fantastic avea!

Căutarea unui singur sens al vieții, chiar și al unei singure vieți, probabil că va rămâne neterminată. Cu toate acestea, chiar dacă sensul ne dezamăgește dintr-un anumit punct de vedere, el totuși rămâne important datorită contribuțiilor pe care le-a avut în viață. Fără darul sensului nu am putea aprecia niciodată darul vieții. Din acest motiv, oamenii ar trebui încurajați să continue să se gândească la sensul vieții. Adevăratul miracol este întrebarea și nu răspunsul. Căutarea sensului vieții ne ajută să fim într-adevăr oameni.

Notă

1. Desigur, există o serie de lucruri la care probabil nu s-a gândit nimeni niciodată, iar asemenea lipsuri de sens nu sunt problematice. Problemele sunt reprezentate de ceea ce considerăm noi că ar putea fi goluri în rețeaua de sens – o absență a sensului într-un loc în care ne așteptăm să fie sens.
2. Desigur, și împlinirea este o problemă, dar una mai puțin gravă din cauza abundenței de scopuri. Ea este mai puțin caracteristică societății moderne, însă, în trecut, împlinirea a fost mereu o problemă.

ANEXE

Etica muncii

Așa cum susțineam și mai devreme, problema socială majoră a muncii constă în identificarea unor valori și justificări prin care oamenii pot fi îndemnați să lucreze asiduu. Societatea a încercat să asocieze o serie de fundamentele de valoare cu munca. Experimentul cel mai îndrăzneț de acest gen a fost etica muncii. Ea propunea ideea că munca în sine ar fi un fundament de valoare. Indiferent de succes sau de eșec, de laudă sau de reproș, produs sau serviciu, etica muncii insista că procesul în sine era un bun absolut; că este bine și corect să muncești, iar munca trebuie făcută de dragul de a munci.

Astfel, etica muncii era o soluție extrem de ingenioasă pentru dilema justificării. Dacă oamenii ar fi acceptat etica muncii, acestea nu i-ar fi lipsit niciodată valoarea. Dar în ce măsură și cât de serios a fost acceptată etica muncii?

Această parte a volumului va examina etica muncii, considerând-o un episod fascinant și instructiv, prin care cultura noastră a încercat să atribuie sens muncii. Imaginea care transpare este destul de surprinzătoare. Etica muncii a apărut doar în era modernă; deci perioada în care și-a exercitat efectul este destul de scurtă. Fără îndoială, a fost mai degrabă propovăduită decât crezută și acceptată. O vreme, oamenii au luat-o foarte în serios, dar numărul lor a început să scadă. Încercarea culturii de a îmbrățișa etica muncii poate fi considerată un eșec de care pare că am scăpat deja.

Astfel, deși auzim destul de des că generațiile de astăzi și-au pierdut convingerea fermă a strămoșilor lor în valoarea supremă a muncii, aceste nemulțumiri sunt probabil bazate pe abordări greșite din mai multe puncte de vedere. De fapt, am putea considera că etica muncii este o fraudă pioasă – adică o încercare eșuată de autoamăgire colectivă. În cel mai bun caz, o putem considera o iluzie nobilă, care, în cele din urmă, a eșuat.

Cum și de ce acceptă o cultură autodecepția la scară largă? Cum și de ce eșuează o astfel de iluzie? În cele ce urmează, vom examina ascensiunea și declinul eticii muncii.

Efectul dăunător al disprețului față de muncă

În Antichitatea clasică, munca avea o conotație negativă. Oamenii de vază ai societății nu lucrau, iar etica muncii li s-ar fi părut ceva de-a dreptul absurd (de exemplu, Rodgers, 1978). Din acest motiv, este impropriu să descriem etica muncii ca fiind un fenomen vechi de când lumea, deoarece anticii nu aveau asemenea iluzii despre muncă.

Creștinismul timpuriu avea o atitudine ambiguă față de muncă. Însăși Biblia avea și bune și rele de spus despre ea, iar aceste atitudini aparent contradictorii au fost întreținute și de doctrinele oficiale ale Bisericii. În perspectiva negativă, munca era percepută ca o parte din pedeapsa omenirii pentru comiterea păcatului originar. De asemenea, munca era asociată cu neîmplinirea, deoarece făcea parte din viața pământească. Împlinirea urma să survină în paradis, unde oamenii nu mai trebuiau să lucreze. În perspectiva pozitivă, munca era percepută ca o sarcină a vieții, de la care nu aveai voie să te eșchivezi. Avertismentul des citat al Sfântului Pavel sună așa: „Dacă cineva nu vrea să lucreze, acela nici să nu mănânce.” (Tesaloniceni, 2, 3:10).

Prin urmare, Creștinismul susținea că munca este necesară, dar continua să aibă un prestigiu îndoielnic, fiind simultan considerată irelevantă pentru scopul într-adevăr important al vieții umane: adică mântuirea. Prestigiul spiritual scăzut al muncii a fost transferat asupra muncitorilor, care erau desconsiderați de Biserică. O dovadă elocventă în acest sens este faptul că, până în secolul al XIII-lea, nu a fost sanctificată nicio persoană care muncea (inclusiv țărani) (Le Goff, 1980, de exemplu, p. 92). Câțiva sfinți au avut perioade scurte în care au efectuat muncă manuală, dar exclusiv sub formă de penitență, nicidecum ca un aspect important al vieții. De obicei, clasa muncitoare nu era eligibilă pentru sfințenie.

De fapt, unele forme de muncă erau atât de discreditate de către Biserică, încât se presupunea că ar fi putut periclita chiar mântuirea celor care le practicau. Încercați să vă închipuiți cum v-ați simți dacă ați afla că munca dumneavoastră nu vă permite mântuirea; pe deasupra, nu ați avea nici dreptul să vă schimbați locul de muncă. Cei care munceau au demarat o campanie în care cereau schimbarea atitudinii teologice față de muncă. Încet-încet, Biserica a început să reducă numărul ocupațiilor interzise sau rușinoase din punct de vedere spiritual (Le Goff, 1980, p. 62).

Atitudinea pozitivă față de muncă se bazează pe faptul că pustnicii și călugării trebuiau să lucreze, ca modalitate de exprimare a autosuficienței,

iar unele aspecte spirituale ale acestor activități s-au transferat și asupra muncii. Unii călugări și pustnici considerau munca o formă de disciplină spirituală. Ca să prevină orice aluzie la posibile interese personale față de muncă, trebuiau să manifeste o desconsiderare completă față de produsul muncii lor. Trebuiau să dovedească că de fapt nu lucrau în adevăratul sens al cuvântului. Un pustnic celebru împletea coșuri tot anul, după care le dădea foc și începea totul de la capăt. Alții ieșeau în deșert și cărau fără niciun sens nisipul de colo-colo (Clebsch, 1979, pp. 80-81). Astfel, a devenit acceptabil să lucrezi, deși nu aveai voie să te bucuri de beneficiile extrinseci ale produsului muncii tale.

Apariția atitudinilor culturale pozitive față de muncă are mai multe cauze. Una dintre ele se referă la creșterea influenței breslelor, care încercau din răspuțeri să obțină legitimare religioasă. Una dintre tacticile folosite de ei era exploatarea eficientă a principiilor asocierii. Deși sfinții nu munciseră niciodată, fiecare breaslă a reușit să găsească un pretext prin care stabilea o relație cu un sfânt „protector”. Aceste legături cu diverși sfinți îngreunau încercarea Bisericii de a desconsidera munca breslei, fără să desconsidere simultan și sfântul asociat. Aceasta era o tactică bună și a reușit să îmbunătățească treptat prestigiul muncii (Le Goff, 1989, p. 68).

Un alt factor era acela că justificările teologice începeau să identifice valori pozitive în unele forme de muncă, mai ales acelea care imitau activitatea divină (de exemplu, zămislirea unor lucruri, exact cum a făcut și Dumnezeu lumea) sau muncile care deserveau bunul comun (de exemplu, muncile câmpului, chiar și negoțul, ambele punând bunuri la dispoziția oamenilor). Categoria tipurilor de muncă care dobândeau valoare pozitivă a devenit treptat din ce în ce mai extinsă. Un alt factor este acela că, în unele țări, și clasele sociale superioare au început să se angajeze în anumite tipuri de muncă. Aristocrații care munceau nu mai acceptau percepția disprețuitoare asupra muncii. Propriul lor prestigiu și o percepție negativă a muncii ar fi dus la disonanță. Astfel, a început și sub acest aspect o revizuire ascendentă a prestigiului muncii (Le Goff, 1980, p. 68-69).

Aceste schimbări și nevoia nou apărută pentru o atitudine pozitivă față de muncă au determinat teologii să dezvolte o perspectivă în care munca și efortul erau activități virtuozose în sine (Le Goff, 1980). Treptat, munca a început să fie privită ca un bun spiritual. Munca asiduă justifica astfel atât practicarea meseriei, cât și profitul obținut în urma ei.

Justificarea profitului reprezenta un pas major și vital din punct de vedere economic. De exemplu, profesorii nu aveau dreptul să profite de pe urma predării, deoarece asta ar fi însemnat vânzarea cunoașterii; adevărul era apanajul lui Dumnezeu, deci nimeni nu avea dreptul să îl vândă. În noua accepțiune, însă, profesorii aveau dreptul să câștige bani, deoarece trebuiau să lucreze din greu atâta cât timp învățau și țineau cursurile (Le Goff, 1980).

(Probabil că acest principiu a fost inventat de un profesor). Existau și cazuri extreme în care se încerca justificarea muncii și a profitului prostituatelor; însă, în cele din urmă, Biserica a tras linia cam pe aici.

Totuși aspectul important este că, în general, munca a fost transformată dintr-un handicap spiritual sau dintr-o obligație într-un exercițiu și un beneficiu spiritual. Prejudicata străveche față de muncă a fost înlocuită cu o atitudine pozitivă.

Protestanții, Puritanii și virtutea interioară

Protestanții și Puritanii au început să considere munca o formă de sarcină sacră. Astfel, când cineva muncea însemna că de fapt îndeplinește porunca lui Dumnezeu. Chiar mai mult, treptat, Puritanii au dezvoltat opinia potrivit căreia succesul obținut în muncă era un semn că Dumnezeu avea o atitudine pozitivă față de individ, probabil pentru că Dumnezeu se va asigura că doar cei pioși și drești aveau să beneficieze pe termen lung de pe urma muncii lor. În această accepțiune, munca nu *ducea* de fapt la mântuire, deoarece soarta eternă îți era predestinată și nu puteai face nimic ca să o schimbi. În principiu, succesul în muncă era doar un semn, nimic mai mult.

Însă, în realitate, oamenii niciodată nu știau sigur dacă erau printre puținii aleși de Dumnezeu sau nu. Cu siguranță că își doreau să creadă că se numără mai degrabă printre cei predestinați mântuirii și nu damnării eterne. Succesul în muncă te ajuta să te convingi pe tine (și pe vecinii tăi) că te numărai printre aleși.

Acest set de convingeri este foarte important din punct de vedere psihologic din mai multe motive. În primul rând, din punct de vedere oficial, munca nu condiționează mântuirea. Însă, din punct de vedere psihologic, avea o putere foarte mare pentru convingerea personală zilnică că ești pe calea cea bună spre mântuire. Ca urmare, Puritanii și Protestanții cu înclinații similare erau motivați să-și dea silința ca să aibă succes în muncă (de exemplu, Weintraub, 1978). Eșecul ar fi amenințat cele mai importante convingeri despre ei înșiși. Principiul de funcționare părea să fie următorul: când ai dubii, apucă-te de lucru. Și aveau mai mereu dubii.

Un al doilea motiv al importanței acestor atitudini puritane față de muncă este că reușeau să sporească semnificativ falsa permanență asociată cu munca lor. În accepțiunea puritanilor, rezultatele muncii erau indiciile naturii eterne, imuabile ale nemuririi sufletului. Ca urmare, implicațiile fiecărui succes sau eșec în muncă depășeau cu mult consecințele practice imediate sau financiare. Puritanii invocau nivelul sensului care definea și evalua sinele lăuntric în termenii eternității.

Legătura puritană dintre succesul în muncă și valoarea intrinsecă a sinelui s-a dovedit extrem de durabilă. Ea a fost menținută și înglobată în etica muncii. Ea poate fi regăsită și astăzi în carierismul modern, după mult timp de la dispariția Puritanismului. Succesul în muncă pare să reprezinte valoarea intrinsecă a persoanei. Eșecul în muncă (chiar și în cazul în care este cauzat de factori externi) induce sentimente puternice de inadecvare personală (de exemplu, Newman, 1988).

Astfel, munca și mai ales succesul în muncă erau puternic asociate cu virtutea interioară. Autodisciplină, perseverența și alte trăsături necesare succesului în muncă începeau să dobândească semnificație spirituală. Încercarea de a deveni un bun creștin și de a atinge împlinirea creștină în ceruri a fost asociată cu străduința de a avea succes în muncă, deoarece ambele implicau învingerea laturii leneșe, slabe, încăpățănate, delăsătoare a sinelui prin exercitarea unei voințe virtuoză (citată în Lasch, 1978). Astfel, moralitatea a dobândit o legătură importantă cu caracteristicile care asigurau succesul în muncă.

Apariția eticii muncii

Din nou, ca să poată beneficia de sprijinul oamenilor, Biserica trebuia să înceteze cu condamnarea și discreditarea muncii. Teologii au fost destul de prompti în a găsi aspecte prin care puteau justifica și legitima munca. Încurajarea muncii s-a dovedit dezirabilă din punct de vedere social, în consecință Biserica și-a extins justificările. În cele din urmă, munca a fost declarată un bun pozitiv de sine stătător.

În esență, definirea muncii ca bun pozitiv de sine stătător înseamnă că este considerată un fundament de valoare. În această accepțiune, Creștinismul a înzestrat munca cu un fundament important de valoare, chiar înainte să înceapă să-și piardă capacitatea de a transfera valori. Dacă Creștinismul ar fi întârziat un secol, două, în sporirea atitudinii pozitive față de muncă, probabil că etica muncii nu ar mai fi apărut (desigur, aceasta este doar o speculație).

Termenul de *etica muncii* se folosește pentru descrierea unui set de atitudini care atribuie o valoare morală superioară muncii. Premisa principală era că munca este aspectul central al vieții morale și al virtuții (Rodgers, 1978, p. 14). La început, esența eticii muncii era să faciliteze acceptarea muncii ca aspect esențial al vieții, precum și acceptarea ideii de a munci într-un ritm constant. Nu trebuia să muncești non-stop ca un apucat. Cu alte cuvinte, trebuia să lucrezi în termenii bunului simț și să subscrii valorii morale pe care o comporta munca.

Mai târziu lucrurile s-au accelerat, iar cantității și calității rezultatelor muncii li s-a acordat o importanță din ce în ce mai mare. Această accelerare

ar putea fi, pe de o parte, rezultatul conceperii muncii prin prisma carierei. În cazul în care munca este concepută ca o chemare, este important să faci ceea ce îți stă în putință, dar, de cele mai multe ori, accentul cade pe proces și mai puțin pe rezultatul muncii. Valoarea muncii în accețiunea de chemare depinde masiv de beneficiile intrinsece, spirituale, obținute în procesul învingerii propriilor impulsii necesare efectuării muncii în sine. Însă munca văzută în termeni de carieră pune accentul pe rezultatele palpabile ale succesului și realizărilor și mai puțin pe efectul muncii de rafinare a caracterului. Din acest motiv, abordarea muncii prin prisma carierei favorizează mai degrabă rezultatul și mai puțin procesul muncii. Pe de altă parte, importanța sporită atribuită rezultatului însemna și o creștere a volumului muncii necesară pentru menținerea competitivității.

Cu siguranță, etica muncii nu s-a răspândit uniform în cultură. La început, etica muncii a fost în principiu o ideologie a clasei de mijloc. Clasele sociale superioare nu au îmbrățișat-o o perioadă destul de lungă. Multe forme de muncă continuau să fie considerate dezagreabile și scandaloase pentru aristocrați. Clasele inferioare priveau etica muncii cu un amestec de ridicol și de suspiciune. Ca să supraviețuiască, trebuiau să execute munci nesatisfăcătoare, pentru salarii de nimic, fără să poată face carieră sau să poată promova. Ideea de muncă ca o formă de beneficiu de sine stătător i-a luat prin surprindere, fiind considerată o încercare insidioasă, manipulativă de a-i determina să lucreze și mai mult și să fie plătiți și mai puțin sau pur și simplu ca o nouă filozofie absurdă a claselor sociale superioare și de mijloc mincinoase. În cele din urmă, clasele inferioare s-au alăturat claselor de mijloc și au început să adopte atitudini mai prietenoase față de etica muncii, dar probabil mai puțin profunde și pasionate decât pozițiile burgheze (Rodgers, 1978, este sursa cea mai bună pe această temă).

America era probabil cea mai importantă fortăreață a eticii muncii, fiind considerată o societate în care nu existau clase sociale. În principiu, America era țara în care toată lumea aparținea clasei de mijloc, deci toată lumea muncea. Astfel, etica muncii a fost impregnată în mentalitatea națională mult mai puternic decât în Europa, unde mai existau aristocrați plictisiți.

Adesea, femeilor le erau interzise mai multe forme de lucru, chiar și în America claselor de mijloc. Când economia gospodăriei coloniale (și celei de frontieră) a fost înlocuită de o economie mai modernă, industrializată, munca multor femei a fost scoasă din contextul casnic și preluată de agenți externi, cum ar fi, de exemplu, țesătoriile. Locul de muncă al bărbaților s-a mutat departe de casă, dar societatea a fost destul de reticentă față de ideea de a le lăsa pe femei să lucreze pentru bani în afara casei. Idealul unei feminități lipsite de griji a fost expus marelui public fără să aibă însă prea mult succes. La urma urmei, lipsa grijilor este apanajul aristocraților, iar clasa de mijloc nu era pregătită să accepte o clasă socială extinsă care să nu

aibă griji. De asemenea, era prea puțin probabil să se accepte implicația că soții care munceau aparțineau clasei de mijloc, în timp ce soțiile, lipsite de griji, aparțineau clasei superioare. Între timp, mișcarea feministă a început să protesteze împotriva tendințelor sociale care forțau femeile să trândăvească, să rămână neangajate și să devină persoane inutile. Această mișcare considera că multe dintre problemele cu care se confruntau femeile (de la inferioritatea financiară până la probleme de sănătate) erau cauzate de excluderea lor din câmpul muncii. Dar, în general, cultura continua să creadă că femeile ar trebui să lucreze doar în incinta casei, mai ales după ce nașteau copii.

Una dintre soluții a fost încercarea de a înzestra munca de acasă cu tot soiul de semnificații legate de demnitate, dificultate și prestigiu. S-au făcut o serie de artificii ideologice ca să transpară o imagine în care căminul poate fi perceput ca un loc de muncă, iar munca de acasă o participare la economia națională. Activitățile casnice ale unei femei măritate erau descrise în termeni științifici sau de afacere. Au fost inventate sintagme de genul: „economie casnică” și „știință domestică”, care, ulterior, au devenit modalități populare prin care se puteau celebra așa-zisele activități industriale și științifice ale muncii casnice. De exemplu, gătitul era descris în termeni de chimie aplicată, iar cumpărăturile erau comparate cu achiziționarea materiilor prime sau cu investițiile de afaceri (Rodgers, 1978, de asemenea, Margolis, 1984). Putem spune că, într-un fel, cultura încerca să inducă o autodecepție colectivă. Ea încerca să raționalizeze excluderea continuă a femeilor din sfera muncii prin manipularea sensului, alocând etichete care erau menite să inducă în eroare.

În general, stima pentru muncă se apropia de cote nemaîntâlnite până atunci. Bărbații își devotau viața muncii, iar femeilor le plăcea că nu aveau dreptul să lucreze. În mod surprinzător, moraliștii din epoca victoriană deplâneau așa-zisa pierdere a respectului față de muncă. Ei susțineau că respectul și aprecierea străveche a muncii asidue începeau să se erodeze (Rodgers, 1978, p. 17) - o greșeală ironică, deoarece, pe măsură ce societatea lucra din ce în ce mai asiduu, se considera din ce în ce mai leneșă.

Ceea ce este important legat de această accepțiune eronată a leneviei larg răspândite este că se folosea de trecut ca să emită judecăți de valoare despre prezent. Prezentul orientat spre muncă era comparat cu un trecut mitic, în care respectul pentru muncă și legitimarea muncii se pretindeau a fi (sau cel puțin așa se susținea) chiar mai mari decât în prezent. În esență, etica muncii era o invenție recentă, dar era tratată de parcă ar fi fost străveche, ceea ce implica faptul că ar fi avut în spate forța tradiției și a unei observații îndelungate.

Această autopercepție eronată a victorienilor implica două tipare importante pe care le-am menționat altundeva. În primul rând, vorbim despre prezumția falsei permanențe. Deși etica muncii a fost un fenomen istoric tranzitoriu, în acea vreme era considerat ca fiind stabil de-a lungul

mai multor perioade istorice. Cu alte cuvinte, un fenomen temporar a fost confundat cu unul stabil, ceea ce, în principiu, reprezintă falsă permanență.

În al doilea rând, pretextul că etica muncii ar fi străveche îi conferea nimbul unei valori superioare. Așa cum este prezentat în religie, tradiție și în alte sisteme de valori, în timp, paralel cu continuarea tradiției, valoarea crește, *se acumulează*. Percepția greșită privind vechimea de secole a eticii muncii, este, de fapt, deghizarea unei doctrine concepute recent în straiile prestigioase ale unei convingeri străvechi. Acest tipar poate fi denumit și „fraudă prin acumulare”, deoarece este fraudulos să pretinzi că ar avea o tradiție veche.

Probabil că încercarea culturii de a pretinde că etica muncii ar fi arhaică este de înțeles, mai ales dacă ne gândim că etica muncii nu avea o fundamentare serioasă. Ea a apărut dintr-un amestec vag și contradictoriu de doctrine creștine, ca răspuns la nevoile ideologice ale unei clase de mijloc din ce în ce mai numeroase. Însă, în această perioadă, și Creștinismul își pierdea din putere și din influență în societate, privând astfel munca de principala sa sursă de justificare. Creștinismul și-a pierdut influența tocmai în momentul în care i-a atribuit muncii o valoare pozitivă solidă.

Declinul influenței Creștinismului a însemnat că munca și-a pierdut sursa prin care își justifica valoarea. Atracția morală a muncii a fost subminată. Aceasta nu a fost o noțiune agreată, deoarece societatea tocmai declanșa Revoluția Industrială și dorea ca toată lumea să muncească mai mult și mai asiduu. Însă noțiunea muncii ca bun de sine stătător, ca activitate prin care se înnobila caracterul persoanei și care ducea la împlinire și la virtute interioară, eluda toate aceste implicații nefaste și oferea o valoare pozitivă, utilă și potrivită nevoilor curente ale societății. Societatea avea nevoie ca munca să fie susținută de multe valori, având astfel o atitudine destul de prietenoasă față de noțiunea potrivit căreia munca era un fundament de valoare – un bun suprem.

Ridicarea muncii la rangul de fundament de valoare a fost probabil mai evidentă în utilizarea sa la nivel politic. Politicienii au adesea nevoie de fundamente de valoare care să le legitimeze argumentele și care le conferă acestora mai multă forță și le fac mai atrăgătoare. În secolul al XIX-lea, politicienii s-au folosit de etica muncii ca să-și justifice opiniile și argumentele. Liberalii, radicalii și conservatorii s-au folosit cu toții de etica muncii ca să-și promoveze punctele de vedere și să-și critice adversarii. Politicienii din opoziție se acuzau reciproc de lenevie sau de opoziție față de munca asiduă. Un mit popular al acelor vremuri era cel al ticălosului care trăia toată ziua pe spezele altora. Pentru liberali, acest ticălos era capitalistul bogat; pentru conservatori, era cerșetorul sau persoana care cerea ajutor social sau alte forme de „pomana”. Presumția subiacentă era că persoana care lucra asiduu

avea forța morală și virtutea de partea sa, iar cei care nu munceau erau leneșii, păcătoșii irecuperabili (Rodgers, 1978).

În cele din urmă, etica muncii a eșuat din motive care vă vor deveni evidente în curând. Totuși, este important să observăm că partea cea mai durabilă a eticii muncii era rolul său de fundament de valoare. Chiar și după ce oamenii au încetat să mai trăiască conform eticii muncii asidue, ei au continuat să recurgă la etica muncii, ca să-și justifice propria existență și să-i critice pe ceilalți. „La urma urmei, din etica muncii nimic nu a supraviețuit mai bine decât protestul împotriva leneviei sau obiceiul de a-i numi pe alții pierde-vară” (Rodgers, 1978, p. 232).

Contradicții în etica muncii

Etica muncii poate fi înțeleasă ca o încercare de a organiza argumentele morale în așa fel încât să-i îndemne pe oameni să lucreze asiduu în perioada în care motivațiile religioase erau pe cale de dispariție. De asemenea, poate fi privită și ca o încercare de a oferi răspunsuri noi, seculare, la întrebarea, cum să ne trăim viața „ca să atingem virtutea și împlinirea”. Pe măsură ce Creștinismul s-a retras la periferia vieții, oamenii au rămas fără modele viabile de împlinire personală. Etica muncii poate fi considerată un experiment ideologic – o încercare care, în cele din urmă, a eșuat. Cauza acestui eșec au fost câteva contradicții interne. Aceste contradicții nu trebuie examinate foarte îndeaproape, deoarece ele au generat disonanță cognitivă și dezechilibru prin care etica muncii a devenit incompatibilă cu experiențele cotidiene (pentru o analiză completă, vezi Rodgers, 1978; de asemenea, Huber, 1987; Lasch, 1978).

Contradicțiile interne nu sunt neapărat fatale pentru o ideologie, atâta timp cât nu devin prea evidente sau disruptive (vezi capitolul 2). Contradicțiile cauzează probleme în momentul în care dau instrucțiuni conflictuale despre modul în care oamenii ar trebui să acționeze în situații obișnuite, importante. Totuși, până în momentul în care apar aceste situații, contradicțiile și inconsistențele ideologice rămân simple probleme latente, iar setul de atitudini poate supraviețui la infinit, fără să le rezolve. Din acest motiv, nici contradicțiile din etica muncii nu au fost neapărat fatale. Ele ar trebui considerate simple probleme *posibile*. Dificultățile adevărate au apărut doar în momentul în care aceste contradicții i-au împiedicat pe oameni să pună în practică etica muncii.

Autoîmplinirea vs. autonegarea

Pe de-o parte, etica muncii considera munca o modalitate prin care persoana putea atinge împlinirea, cum ar fi, de exemplu, exprimarea creativă, mândria de a fi meșter priceput sau cultivarea propriului caracter. Pe de altă parte însă, munca necesita autodisciplină și autonegare. Munca privită ca o luptă interioară pentru virtute însemna învingerea propriilor tendințe spre lenevie, slăbiciuni și impulsuri de a căuta plăcerea, precum și exercitarea autocontrolului, încercarea permanentă de a persevera. Eseul lui William Gannett intitulat „Corvoadă, fii binecuvântată”¹ (1887) a fost extrem de popular în America (Rodgers, 1978), probabil fiindcă oamenii doreau să audă mesajul transmis de acesta – presupunția că și munca plictisitoare poate avea o valoare edificatoare din punct de vedere moral.

În principiu, autoîmplinirea poate fi reconciliată cu autonegarea, dar, în realitate, ele sunt de obicei în conflict. Americanii au fost dispuși să accepte principiul potrivit căruia trebuia să îți subjugi latura mai slabă, leneșă, ca să îți poți cultiva și împlini potențialul mai nobil, însă această atitudine a fost menținută destul de greu de-a lungul zilelor nesfârșite de muncă asiduă.

Punerea semnului de egalitate între autonegare și autoîmplinire este destul de dubioasă, deși era cel puțin la fel de importantă în viața femeilor ca și în viața bărbaților. Catherine Beecher, marele lider de opinii și filozof domestic al feminismului victorian din America, susținea că, în cazul femeilor, sacrificarea propriei persoane era calea cea mai bună pentru atingerea împlinirii. O femeie putea să își atingă potențialul doar devotându-și viața în beneficiul celorlalți și sacrificând propriile dorințe pentru atingerea virtuții naționale (Sklar, 1976).

Datorie vs. succes

Pe de o parte, cei care au propus etica muncii predica că orice formă de muncă implică demnitate și noblețe, chiar și muncile cele mai joase. Pe de altă parte, însă, toată lumea fusese sfătuită să încerce să se ridice deasupra umilei munci manuale, cât de repede posibil. Succesul însemna îndepărtarea de munca manuală. Numeroasele cărți despre succes scrise în secolul al XIX-lea prezentau ambele abordări, ignorând contradicția dintre ele. Aceste ghiduri insistau că succesul adevărat se referea la beneficiile interioare ale muncii în termeni de perfecționare a caracterului. În același timp, cărțile prezentau portretul muncitorului sânguinos care ajungea în vârful piramidei dobândind bogății, putere și alte simboluri prestigioase ale succesului exterior (Rodgers, 1978, p. 35; vezi, de asemenea Huber, 1987).

¹ În original, *Blessed be Drudgery* (n. tr.).

Mai târziu, mișcarea muncitorească s-a luptat cu aceeași contradicție dintre datorie și succes (Rodgers, 1978, p. 174). Muncitorilor nu le plăcea munca, o considerau plictisitoare și se luptau asiduu să reducă durata săptămânii de lucru la câteva ore. Dar îi respingeau și pe așa-ziii lideri ai muncitorimii care susțineau că munca este o obligație neplăcută, apăsătoare. Ei preferau liderii care insistau că munca are demnitate inerentă. Retică mișcării muncitorești prezenta continuu munca și muncitorul într-o lumină pozitivă, dezirabilă. Probabil că motivul acestui fenomen a fost acela că deși munca părea o activitate intolerabilă, totuși era o sursă principală de stimă de sine a multor muncitori. Dacă recunoșteau că munca lor era plictisitoare și apăsătoare, însemna să-și piardă stima de sine și nu erau dispuși să accepte o asemenea pierdere.

Individualism vs. colectivism

Etica muncii promova munca individuală, însă munca a devenit treptat o chestiune de a fi angajat la o întreprindere mare, birocratică. Astfel, etica muncii a intrat în contradicție cu condițiile reale de muncă.

Eticii muncii îi plăcea să prezinte individul ca stăpân al propriului destin economic. Prototipul era micul industriaș sau negustor care își conducea propria afacere. Ideea că cineva ar putea deveni angajatul altcuiva pe durata întregii vieți era neliniștitoare și de prost gust. „Este în contradicție cu libertatea creștină ca cineva să lucreze pentru altcineva, pe bari”, susținea predicatorul Jesse Jones în 1875, iar oamenii au fost de acord cu el (Rodgers, 1978, p. 32). Desigur, în prezent, un astfel de enunț ar fi considerat absurd, deoarece aproape toată lumea lucrează pentru altcineva.

Era evident, chiar și pe vremea aceea, că majoritatea bărbaților nu aveau de fapt afacere proprie, însă etica muncii sprijinea tendința spre individualism. O soluție temporară părea să fie aceea de a considera angajarea un statut temporar în drumul spre munca individuală. De exemplu, ambițiosul politician Abraham Lincoln nega în discursurile sale publice faptul că în America ar fi existat vreun grup de muncitori angajați *permanent*. Mesajul era că fiecare muncitor angajat va deveni la un moment dat un antreprenor independent, cu condiția să muncească suficient de mult. O formulă standard din cărțile populare – varianta televiziunii în vremea respectivă – descria ascendența spectaculoasă a protagonistului de la un simplu angajat la un capitalist prosper, de succes (Rodgers, 1978).

Motivația intrinsecă vs. motivația extrinsecă

O ultimă și subtilă contradicție în etica muncii era încercarea de a estompa diferențele dintre formele interne și cele externe ale succesului. Așa cum am menționat mai devreme, munca era privită uneori ca o metodă prin care se putea cultiva și împlini sinele, în timp ce, în alte cazuri, era descrisă ca o modalitate prin care se poate dobândi avere și prestigiu. Predicatorii și moralistii accentuau beneficiile spirituale ale muncii, în timp ce literatura populară îi scotea în evidență beneficiile materiale prin povești despre îmbogățiri spectaculoase.

În principiu, recompensele interne și externe sunt compatibile. Ideal ar fi să lucrăm astfel încât să putem obține beneficii interne, cum ar fi îmbunătățirea caracterului și a autoexprimării personale, precum și beneficii externe, sub formă de bani sau statut. Dar, în realitate, cele două modalități nu se prea potrivesc. Psihologia socială a dovedit în repetate rânduri că oamenii nu sunt deosebit de abili în menținerea paralelă atât a motivațiilor intrinsece, cât și a celor extrinsece (așa cum am descris mai devreme în acest capitol); adică oamenii nu vor continua să realizeze o sarcină din plăcere și pentru satisfacție intrinsecă simultan cu obținerea recompenselor externe ce țin de bani și de statut.

Prin urmare, diversele forme ale eticii muncii erau incompatibile din punct de vedere psihologic. Deținerea atât a motivației intrinsec, cât și a celei extrinsece în cadrul muncii ar fi, teoretic, o rezolvare ideală; iar etica muncii prezenta munca drept o cale prin care se pot atinge atât satisfacția personală, cât și succesul financiar. Oamenii nu funcționează, însă, în acest fel. Ei pot munci pentru satisfacție personală sau pentru bani, dar nu pot munci eficient pentru ambele deodată.

Declinul eticii muncii

Pe termen lung, etica muncii nu a funcționat. A încercat să clădească un sistem nou, secular de valoare în jurul activităților necesare societății care să mențină avantajele vechilor sisteme de valoare. Însă tendințele sociale, schimbările în natura muncii și contradicțiile din cadrul eticii muncii au condamnat-o la o soartă nefastă.

Cum am discutat și ceva mai devreme, etica muncii conținea câteva contradicții posibile, cum ar fi convingerea că sacrificarea propriei persoane duce la împlinire sau că munca manuală ar fi o activitate superbă și nobilă, dar toată lumea ar trebui să înceteze să o mai facă cât de curând posibil. De asemenea, conținea câteva elemente care, în principiu, erau compatibile, dar nu suficient de compatibile cu cursul psihologic real al vieții cotidiene

(de exemplu, combinarea recompenselor intrinsece și extrinsece). Acestea se bazează pe prezumția că oricum urmau să nu mai fie potrivite pe măsură ce societatea se schimbă.

Munca a devenit plictisitoare

Natura muncii s-a schimbat în mai multe aspecte fundamentale, a devenit mai plictisitoare și mai puțin satisfăcătoare. Asta nu înseamnă că în Evul Mediu, munca de la țară ar fi fost palpitantă sau plină de satisfacții. Fără doar și poate, munca a avut întotdeauna și aspecte plictisitoare și frustrante. Însă reorganizarea procesului muncii din ultimii 150 de ani a înrăutățit considerabil situația.

Un savant (Braveman, 1974) îl acuză pentru acest lucru pe Charles Babbage, care, prin anii 1830, a început să le spună managerilor cum să economisească bani. Babbage le-a atras atenția asupra faptului că dacă un muncitor construiește întregul produs – sistemul manufacturier tradițional – atunci acest muncitor trebuie să dețină o paletă foarte largă de abilități – deci va trebui plătit destul de bine. În cel mai rău caz va trebui plătit potrivit nivelului de abilitate necesar părții *celei mai dificile* a muncii. Esența este că va trebui să primească această sumă considerabilă și în momentele în care face și părțile *cele mai simple* ale muncii, cum ar fi să bată cuie sau să măture pe jos. Astfel, sistemul tradițional ajunge să plătească muncitori foarte calificați și pentru munci necalificate, cel puțin o parte din timp.

Ca să economisească bani, spunea Babbage, managerii ar trebui să restructureze procesul muncii în așa fel încât cei care aveau calificări ridicate să-și petreacă întreaga perioadă de lucru efectuând munca ce necesită aceste abilități. Muncitorii ieftini, necalificați ar trebui angajați pentru activități mai ușoare. Babbage propunea diviziunea unui proiect în părți mai mici, care, ulterior, să le fie desemnate unor persoane diferite. În loc să muncească opt persoane diferite, individual, în același atelier, făcând opt motoare diferite, munca s-ar putea împărți în sarcini individuale necesare asamblării motorului, fiecare persoană specializându-se pentru una sau două dintre aceste sarcini. Astfel, fiecare persoană va avea o oarecare contribuție la fiecare produs. Desigur, acesta a fost primul pas spre modelul benzii rulante, care, ulterior, a început să domine producția industrială.

Babbage avea dreptate. Prin adoptarea acestei abordări, managementul a reușit să economisească (și a economisit) sume enorme de bani. Munca în fabrici a fost reorganizată conform liniilor fundamentale ale acestei teorii. Mai târziu, și munca funcționarilor a fost reorganizată în mod similar. În prezent, în majoritatea companiilor, fiecare proiect implică zeci de angajați, fiecare dintre ei lucrând la o mică parte a proiectului mare: relația cu clienții, emiterea

facturilor, livrarea comenzilor, ținerea contabilității, trimiterea facturilor și așa mai departe. Chiar și o parte simplă a proiectului, cum ar fi listarea computerizată a facturii ar putea implica mai mulți angajați, unii dintre ei scriu factura, alții trimit conținutul acesteia, alții monitorizează funcționarea calculatorului, alții inserează tonerul, scot factura din imprimantă etc.

Totuși, costurile psihologice ale noului sistem sunt reprezentate de faptul că munca individuală a fiecărei persoane devine plictisitoare și monotonă și fiecare persoană implicată pierde legătura cu produsul în ansamblu. Dacă tu ești cel care face întregul produs de la cap la coadă, poți resimți satisfacție și mândrie când îl termini. Dar dacă ești implicat doar într-o mică măsură, este destul de dificil să simți satisfacție sau mândrie, mai ales dacă nici nu-ți dai seama cum se potrivește ceea ce ai făcut tu cu întregul.

Noul sistem de producție, bazat pe diviziunea muncii în sarcini noi a fost adoptat în cele mai multe tipuri de muncă. Eficiența și reducerea masivă a costurilor îl făceau extrem de atrăgător. Însă noul sistem a contribuit mult la insatisfacția personală și la alienare. Etica muncii echivala munca cu moralitatea și spiritualitatea, însă uzina modernă a subminat această ecuație (Braverman, 1974; de asemenea, Rodgers, 1978).

Imediat după anul 1900, oamenii și-au dat seama că multe tipuri de muncă erau plictisitoare, iar șansele să rămână și pe viitor așa erau și ele mari (Rodgers, 1978, p. 65). Din acest motiv, munca era dificil de idealizat. Cultura occidentală nu are tradiția meditației, prin care simpla repetiție este ridicată la nivel de virtute. Pentru occidentali, repetarea continuă a acelorași activități minore nu pare să fie o modalitate viabilă de autoîmplinire și autoexprimare. Corvoada nu este binecuvântată.

Într-un fel, nu este deloc surprinzător că oamenii și-au dat seama doar după 1900 că munca, mai ales cea de la uzină, este plictisitoare și monotonă. Unul dintre motivele majore pentru această întârziere este faptul că mecanizarea muncii părea să promită exact opusul. Pe măsură ce fabricile au devenit mai automatizate, oamenii se așteptau ca mașinile să preia părțile cele mai dificile ale muncii, eliberându-i de munca plictisitoare și permițându-le în același timp să se concentreze asupra părților interesante, sofisticate ale muncii, printre care se număra și operarea acestor mașini complexe. Probabil că aceasta a fost ideea originală din spatele automatizării procesului manufacturier, dar rezultatul a fost diferit. Prudența impusă de simțul financiar cerea ca aceste mașini să preia munca complexă, scumpă, sofisticată, care prezenta riscul apariției greșelilor, lăsându-le muncitorilor doar părțile mai simple și mai plictisitoare. Iar operarea acestor mașini s-a dovedit a fi foarte plictisitoare.

În secolul XX, munca funcționarilor a avut parte de aceeași soartă prin instalarea calculatoarelor în birouri. La început, apariția calculatoarelor a fost un motiv de bucurie, deoarece cei mai mulți funcționari au crezut că, în

curând, vor deveni programatori de elită, cu o muncă fascinantă, ezoterică. În schimb, însă, aceste mașinării au fost cele care făceau din ce în ce mai multe activități interesante, iar oamenii s-au transformat în niște roboți care apăsau pe butoane.

Pe măsură ce munca a devenit vizibil mai plictisitoare, nu a mai reușit să împlinească promisiunile eticii muncii. Nu devii o persoană mai bună dacă învârți aceleași șuruburi, verifici aceleași liste, apeși aceleași butoane în fiecare zi. Pe de altă parte, acestea nu sunt nici activități foarte importante, satisfăcătoare sau amuzante. Privită prin prisma condițiilor reale de muncă, convingerea că munca este o activitate care are sens și este satisfăcătoare începea să devină din ce în ce mai jalnică. Treptat, oamenii au renunțat la această convingere idealizată. Soluția care părea să aibă mai mult sens era reducerea săptămânii de lucru, adoptarea unei atitudini distante față de muncă sau transformarea ei într-un joc.

Munca în impas

O a doua conștientizare tulburătoare a fost realizarea faptului că, prin muncă, cei mai mulți muncitori nu se aflau pe drumul care duce la avere, putere și prestigiu. Etica muncii era susținută de promisiunea că prin muncă asiduă deveneai bogat și aveai succes. Romanele despre îmbogățiri neașteptate, foarte populare la începutul secolului XX, elogiau mitul conform căruia persoana avea o traiectorie profesională în care începea ca mesager, iar prin hărnicie și perseverență ajungea președintele unei companii mari. Dar, la un moment dat, America și-a dat seama că aceste povești erau într-adevăr mituri. Foarte puțini curieri – și chiar și mai puțini muncitori în uzină – au devenit președinții unor companii mari (Rodgers, 1978; de asemenea, Huber, 1987).

Avansarea profesională nu era blocată în totalitate. Exista un tipar semnificativ de mobilitate ascendentă, în sensul în care, în aceleași momente ale vieții, fiii câștigau mai bine decât tații. De asemenea, fiii obțineau posturi mai bune decât tații lor. Dar ascensiunea de la bază până în vârful piramidei era foarte rară. Tiparul obișnuit era urcarea cu una sau două poziții pe scara ierarhică. Oamenii urcau, dar nu prea mult (Thernstrom, 1973).

Deși părea destul de rezonabilă, mobilitatea ascendentă limitată, *nu* era ceea ce etica muncii dorea să inculce în oameni, în consecință situația era dezamăgitoare. Așa cum am văzut și în capitolul despre fericire, nivelul de satisfacție emoțională a oamenilor depinde nu numai de ceea ce li se întâmplă, ci și de modul în care aceste evenimente se aseamănă cu așteptările lor. Cultura i-a încurajat pe oameni să se aștepte ca munca asiduă și talentul să îi ajute să urce pe scara ierarhică, însă înțelegerea faptului că lucrurile

nu se întâmplă chiar așa i-a mâhnit profund. Spre sfârșitul secolului al XIX-lea, americanii au început să devină neliniștiți și deprimați din cauza perspectivelor profesionale pe care le întrezăreau. Din ce în ce mai multe articole din ziare și reviste aveau titluri de genul: „Au tinerii șanse mai mici?”. Ar fi fost dificil de negat faptul că șansele muncitorului din uzină sau ale meseriașilor de a deveni persoane importante erau într-adevăr destul de reduse (Rodgers, 1978).

Sintagma „muncă fără ieșire” a devenit populară spre sfârșitul secolului, surprinzând lipsa perspectivei de dezvoltare care caracteriza munca manuală și activități necalificate similare. Avertizările privind capcanele muncii fără perspectivă erau orientate spre încurajarea tinerilor de a termina școala înainte să intre pe piața muncii. Educația era prezentată ca o modalitate prin care se puteau evita astfel de locuri de muncă (Kett, 1977).

De fapt, și promovarea într-o companie era un fel de compromis. Etica muncii promitea că fiecare persoană va deveni un antreprenor independent. Ea susținea că, în cele din urmă, vei avea propria ta afacere. Dar și această promisiune s-a dovedit a fi falsă. Deja prin 1870, mai mult de două treimi din forța de muncă lucra pentru altcineva, iar tendința pe termen lung era creșterea acestui procent (Rodgers, 1978). La începutul secolului XX, părea că muncitorul care lucrează pe cont propriu va deveni în curând un fenomen desuet. Afacerile începeau să se mute într-o lume a corporațiilor și a instituțiilor mai mari. Marile afaceri începeau să domine prezentul și păreau să dețină viitorul.

Astfel, la începutul secolului XX, a devenit clar că două dintre promisiunile eticii muncii nu se vor împlini. Munca, mai ales cea din uzine și cea manuală, nu avea să devină interesantă, satisfăcătoare și aducătoare de împliniri (prin muncă nu urma să devii o persoană mai bună). Nu te mai puteai baza nici pe faptul că munca asiduă și devotată îți va asigura avere, statut, independență și putere. Cu alte cuvinte, nici recompensele intrinsece nici cele extrinsece ale muncii nu dădeau semne că vor apărea vreodată. Etica muncii începea să fie considerată o farsă. Așteptările neîmplinite au dus la disonanță cognitivă, ceea ce a redus capacitatea societății de a încuraja etica muncii.

Viața birocratică

Eșecul promisiunii de independență a avut un impact traumatic, subminând moralitatea muncii. Când ești propriul tău angajat, poți simți o anumită pasiune, elevare, deoarece scopurile și justificările sunt evidente: trebuie să faci ceea ce este mai bine pentru tine – asta poate însemna să lucrezi mai mult și mai asiduu, pentru ca afacerea ta să aibă succes. Dacă lucrezi

pentru o companie mare, toate aceste aspecte se pierd – aici devii doar o piesă mică, doar o piesă într-o mare mașinărie (o descriere îndrăgită a muncitorului secolului XX), cel ce ocupă unul dintre birourile dintr-un șir infinit de birouri. Contribuția ta la succesul companiei este din ce în ce mai redusă. De fapt, până în momentul în care a început să se răspândească noțiunea muncii considerată drept carieră, nu avea prea mult sens să te implici cu tot sufletul în muncă.

Cercetările recente arată modul în care angajarea la o corporație sau o organizație mare subminează motivația și dăruirea angajaților. Principiul *difuziei responsabilității* susține că nevoia de a face ceva se împarte la numărul de persoane implicate – deci, cu cât sunt mai multe persoane implicate, cu atât se va simți fiecare mai puțin responsabil de a face ceva (o schimbare). Acest principiu a fost aplicat prima dată în explicarea motivelor pentru care victimele unor crime sau accidente primesc mai mult ajutor dacă există un singur martor decât în cazul în care evenimentul se desfășoară în fața unui grup de oameni: în mulțime, fiecare crede că celălalt ar trebui să facă ceva (de exemplu, Darley și Latané, 1968).

Principiul difuziei responsabilității a fost aplicat și muncii în grup din cercetările efectuate în cadrul fenomenului denumit lene socială (Latané, Williams și Harkins, 1979). Cei care lucrează singuri lucrează mai asiduu decât cei care lucrează în grupuri. Acest lucru este și mai evident în cazul în care membrii grupului se simt anonimi sau se percep mai degrabă în termeni de grup decât ca indivizi (Williams, Harkins și Latané, 1981). Astfel, cei care lucrează în grupuri mari sau sunt membrii unor companii mari, au tendința să nu se prea omoare cu munca și să se bazeze mai mult pe efortul grupului decât cei care se simt direct responsabili de rezultatele muncii lor.

Astfel, condițiile muncii birocratice au intrat în conflict cu îndemnul eticii muncii. Etica muncii părea să accentueze truda devotată, însă impactul psihologic al muncii birocratice submina motivația muncii asidue.

Relaxarea și epuizarea

Începând cu perioada victoriană, întreaga orientare a lumii afacerilor s-a schimbat fundamental, iar aceste schimbări au contribuit la damnarea eticii muncii. Munca, economisirea banilor, amânarea recompenselor erau toate însemnele valorilor promovate de etica muncii. Însă noile realități economice au început să promoveze ideea: cheltuiește, bucură-te de timpul liber și savurează viața *acum*. Această schimbare a fost susținută de modificările survenite în economie.

Înainte de 1850, economia industrială era un fenomen destul de rar. Într-o terminologie economică simplă, nevoia de bunuri manufacturiere

depășea cu mult oferta. Meșteșugarii puteau fi siguri că vor reuși să vândă tot ceea ce produceau. Singurul factor care limita vânzarea era propria capacitate de a *produce* (Potter, 1954).

Pe măsură ce industria se extindea și devenea din ce în ce mai funcțională, producerea mai multor bunuri a devenit și ea posibilă. Fabricile mari, automatizate parțial reușeau să producă cantități aproape nelimitate de produse. Schimbarea cea mai importantă a survenit în momentul în care fabricile au produs mai multe bunuri decât erau oamenii dispuși să cumpere. Surplusul de bunuri a început să depășească cererea în mai multe domenii industriale, pe la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Noul factor care limita vânzările era acum disponibilitatea oamenilor de a cumpăra și nu cantitatea pe care o produceai (Potter, 1954). Consumul și nu producția era cel mai important factor de care depindea profitul.

Trecerea de la producție la consum (elementul-cheie al economiei) a fost resimțită în întreaga societate. Mai devreme, societatea avea nevoie ca oamenii să muncească și să producă mai mult, dar acum, ei trebuiau să cumpere mai mult. Ideologia predominantă s-a adaptat acestei noi nevoi, adaptare care a fost probabil lovitura fatală pentru etica muncii. De aici încolo, cultura le spunea din ce în ce mai des oamenilor să cheltuiască, să se relaxeze și să se distreze: Consumă fără grijă!

Industria reclamei este probabil unul dintre cele mai elocvente exemple ale adaptării la economia de consum. Noile condiții economice înseamnă că ofertele depășesc cererea, astfel vânzările și profitul vor depinde de mărimea cererii. Afacerile se confruntă cu situația în care trebuie să stimuleze cererea ca să-și poată vinde produsele. Reclama s-a transformat într-o adevărată industrie, concepută în așa fel încât să stimuleze publicul să își dorească și să procure tot soiul de produse și de servicii. Mesajul reclamei este că ar trebui să îți dorești cutare și cutare și cutare.

Industria reclamei a apărut destul de recent, deoarece mai devreme, când economia se baza pe producție, puteai fi destul de liniștit că îți vei vinde bunurile. Un cercetător a observat, de exemplu, că bunurile produse în secolul al XIX-lea nu prea aveau trecute pe ele o marcă (un brand) sau numele producătorului, care reprezintă forma cea mai simplă și mai ieftină de reclamă (Potter, 1954). Astăzi, însă, ar trebui să căutăm mult și bine într-un hipermarket să găsim un produs pe care nu este trecut numele producătorului.

Câțiva cercetători au adus în discuție problema dacă reclama nu este cumva cel mai important factor în decăderea eticii muncii (de exemplu, Larkin, 1979). Totuși, probabil că au existat și alți factori. Oricum, etica muncii avea deja o traiectorie descendentă. Reclama, cu mesajele sale de consum și distracție, doar a accentuat acest declin. De fapt, reclama nu a fost singura sursă care încerca să stimuleze un consum mai mare. Editorialele din ziare și alte tipuri de comentarii prezentau consumul ca pe o virtute, chiar ca pe o

obligație civică (Rodgers, 1978). Desigur, consumul și distracția sunt mult mai atrăgătoare pentru motivația umană naturală decât mesaje eticii muncii de negare și de sacrificare a propriei persoane. Oamenii sunt dispuși să accepte noul punct de vedere conform căruia ar trebui să se bucure de beneficiile materiale ale muncii lor. Deși aceste atitudini privind consumul sunt recente și moderne, ele corespund din mai multe puncte de vedere atitudinilor societăților primitive față de muncă: munca în sine ar trebui să fie secundară, să urmeze după savurarea roadelor sale.

Pe măsură ce societatea modernă a început să-și dea seama că munca multă este plictisitoare (și va rămâne așa), a început să promoveze ideea că oamenii ar trebui pur și simplu să lucreze mai puțin (Rodgers, 1978). Sindicatele și liderii muncitorilor aveau rețineri în a duce campanii legate de latura plictisitoare și deloc interesantă a muncii. În schimb, au început să se lupte pentru prelungirea timpului liber. În America anilor 1850, săptămâna de lucru obișnuită de la fabrică era de 66 de ore; în 1920 a fost redusă la 48 de ore (Rodgers, 1978). Unul dintre liderii muncitorilor a promis că, în viitor, când mișcarea muncitorească socialistă va ajunge la putere în America, oamenii vor lucra doar patru luni pe an, ceea ce este în contrast izbitor cu cele 12 ore de lucru pe zi, 7 zile pe săptămână, care caracterizau începuturile Revoluției Industriale (Rodgers, 1978, p. 177).

Pe măsură ce ziua de lucru devenea din ce în ce mai scurtă, distracțiile urbane au început să prolifereze. Sporturile cu spectatori au devenit foarte populare, iar echipele profesionale și cele ale diverselor universități s-au organizat în ligi care începeau să devină sursa de distracție obișnuită a mii de persoane. Ieșirile la iarbă verde au devenit mai populare. Cinematografele atrăgeau mase din ce în ce mai mari de oameni. Vacanțele au fost inventate în mare măsură în epoca victoriană și au devenit obișnuite la începutul secolului XX. Prin 1920, munca celor mai mulți funcționari includea și un concediu de odihnă plătit, o dată sau de două ori pe an (Rodgers, 1978).

Schimbarea ideologică împotriva muncii putea fi observată și în elogierea jocului. Predicile și articolele începeau să sublinieze valoarea și necesitatea timpului liber, prevenind simultan oamenii cu privire la pericolele epuizării în urma suprasolicitării la serviciu. Raționalizările dogmatice ale eticii muncii care susțineau că durata timpului de lucru era vitală atât din punct de vedere moral, cât și spiritual au început să dispară, fiind înlocuite de celebrarea timpului liber și a întrunirilor de familie. Ca de obicei, medicina a intrat și ea în joc, sprijinind prin expertiza sa aceste convingeri populare. Medicii au început să ne avertizeze că prea multă muncă poate dăuna sănătății.

Adică, pe măsură ce cultura se adapta la noile condiții economice și de trai, s-a schimbat și ideologia. Astfel, a apărut „etica timpului liber”, ca să completeze golul creat de dispariția eticii muncii.

Suprajustificarea

Un ultim aspect se referă la emfaza crescândă cu care au fost prezentate recompensele extrinsece ale muncii, care au subminat treptat etica muncii. Convingerea că munca în sine este edificatoare și prin ea se poate atinge împlinirea, a devenit din ce în ce mai puțin viabilă. Niciun discurs ideologic nu mai reușea să convingă muncitorul din uzină că munca sa plictisitoare și monotonă îi dezvoltă caracterul și, prin muncă, putea fi fericit. Preocuparea cu recompensele extrinsece ale salariului sau ale statutului au început să devină mai importante decât motivațiile intrinsece. Chiar și în cazul unor ocupații în care existau satisfacții intrinsece, cele extrinsece erau dominante.

Etica muncii accentua importanța recompenselor intrinsece ale muncii. Deși uneori promitea că, la un moment dat, își va face apariția și succesul extern, alături de beneficiile interne ale muncii asidue, beneficiile interne erau cele care primau. În momentul în care întreaga cultură a început să-și piardă încrederea în recompensele intrinsece ale muncii și a început să-și îndrepte atenția spre motivațiile extrinsece ale muncii, etica muncii a fost sortită pieirii. Să faci ceva pentru bani nu este compatibil din punct de vedere psihologic cu situația în care muncești pentru beneficii morale sau spirituale (nici măcar cu plăcerea intrinsecă de a efectua munca respectivă).

Sinteză și concluzii

Etica muncii a fost o încercare a culturii de a transforma munca într-un fundament de valoare independent, prezentând valoarea pozitivă a muncii. Această convingere a luat naștere din doctrinele creștine târzii care susțineau că munca este un bun spiritual, o modalitate prin care persoana se poate dezvolta spiritual, o modalitate importantă de dezvoltare personală. Aceste doctrine ale Creștinismului târziu au propus și ideea că succesul în muncă ar fi fost asociat cu calități interioare pozitive durabile.

Declinul influenței Creștinismului a lăsat cultura fără un fundament extern prin care s-ar fi putut conferi valoare muncii. Acest lucru s-a întâmplat tocmai în momentul în care Revoluția Industrială avea nevoie de mai multă muncă și își schimba forma și tiparele de funcționare. Pe scurt, societatea trebuia să găsească o modalitate prin care să motiveze oamenii să lucreze, fiind astfel receptivă la noi abordări, în care îi atribuia muncii o valoare morală ridicată. Munca a devenit treptat din ce în ce mai seculară, iar cultura a început să detașeze prestigiul moral al muncii de fundamentele de valoare creștine. În acest fel, munca a putut fi considerată în continuare un bun pozitiv cu drepturi depline, indiferent de soarta influenței creștine.

Etica muncii a eșuat, deoarece a devenit din ce în ce mai incompatibilă cu experiența umană reală. Atunci când experiențele intră în conflict cu convingerile generale, convingerile sunt cele care probabil se vor schimba (Festinger, 1957), iar atitudinile față de muncă s-au schimbat și ele, devenind mai consonante cu comportamentele reale. Mai precis, etica muncii a generat anumite așteptări, care au fost în repetate rânduri înșelate, discreditând astfel promisiunile făcute. Ea prezenta munca ca pe o activitate cu implicații personale și care ducea la dezvoltare substanțială, dar, în realitate, acest progres era limitat, iar unele forme de muncă au devenit din ce în ce mai plictisitoare. Etica muncii promova negarea propriei persoane într-o perioadă în care forțele culturale promovau exprimarea și împlinirea personală. În momentul în care economia s-a reorientat și a început să propovăduiască consumul și reclama, n-a mai fost loc pentru o etică a negării propriei persoane. Etica muncii era orientată spre antreprenorul individual, însă marile corporații și birocrații au devenit locurile de muncă cele mai frecvente. Etica muncii a suprapus recompensele intrinsece și extrinsece într-o manieră nepotrivită din punct de vedere psihologic. În momentul în care recompensele extrinsece au devenit prioritare (cum se întâmplă de obicei), interesul pentru motivația intrinsecă susținută de etica muncii a început să dispară.

Într-un fel, etica muncii conținea un nivel de absurditate de proporții aproape grotești. Ea încerca să transforme munca – activitatea instrumentală supremă – într-un fundament de valoare, ceea ce reprezintă un bun suprem, de sine stătător. Se dorea ca mijlocul să devină scop.

Singura speranță reală pentru supraviețuirea eticii muncii în asemenea condiții sociale nefavorabile era plierea ei pe aceste nevoi. Într-o anumită măsură, apariția abordării muncii prin prisma carierei încorporează o variantă revizuită a eticii muncii. Abordările carierei apar cel mai frecvent în cazurile în care munca este suficient de interesantă, încât să poată menține motivația intrinsecă (cel puțin recompensele se pot, din când în când, răsfărge asupra sinelui, evitând astfel pierderea motivației intrinsece). Sinele a devenit un fundament de valoare de o importanță crucială, oferind astfel muncii șansa de a nu mai fi nevoită să-și creeze propriile justificări. Munca poate să-și dobândească valoarea din sporirea importanței sinelui.

Carierismul dispune de noțiunea arhaică a eticii muncii, adică de obligație, precum și de negarea și sacrificarea propriei persoane. Cel mult, o anumită autodisciplină este prezentată ca o modalitate temporară de automotivare, cu scopul de a glorifica sinele și de a-i aduce beneficii pe termen lung. Dar acesta este un pas pragmatic, cum ar fi renunțarea la timpul liber pentru a putea termina munca începută, fiind în mod evident orientat spre scopurile practice. Carierismul reușește să îi motiveze pe oameni să lucreze mai mult și mai asiduu fără să fie nevoit să țină predici sau să facă morală.

În mod cert, perceperea muncii prin prisma carierei nu apare întotdeauna și în perspectiva muncilor „de jos” sau ale „clasei muncitoare” (de exemplu, Miller, 1981; Rubin, 1976), iar în aceste cazuri etica muncii nu are prea multe de făcut, cu excepția validării stimei de sine a celor care lucrează.

Prin urmare, ce se poate învăța din ascensiunea și declinul eticii muncii? Etica muncii a dramatizat atât triumful inițial al culturii asupra naturii, cât și eșecul suprem al acesteia. Cultura poate încerca să se convingă că ceva este bun și dezirabil, iar această abordare va fi una de succes, cu condiția să fie plasată într-un sistem puternic de sprijin (de la ideologia puritană la practicile meritocratice din mediul afacerilor). Însă, în cele din urmă, oamenii vor respinge și se vor debarasa de o convingere care este în contradicție cu experiențele cotidiene.

Se pare că munca poate fi concepută în mai multe moduri total diferite. De-a lungul istoriei umane, au existat o serie de opinii divergente față de legătura dintre muncă și stima de sine, respectiv împlinire. Însă acestea sunt limitări privind modul în care cultura poate concepe și transforma munca. Doar esența motivațiilor înnăscute pare să fie solidă; munca, însă, rămâne o modalitate necesară asigurării supraviețuirii. Cultura poate aduce foarte multe în plus, dar efectul ei este limitat de nevoile psihologice și de experiențele cotidiene umane.

În ultimul rând, merită menționat și faptul că etica muncii a rămas un factor puternic pe o perioadă lungă, chiar și atunci când nu mai avea nicio legătură cu experiența reală a muncii. În cele din urmă, oamenii vor abandona idealurile care nu pot fi puse în practică, dar până să facă acest lucru, va trece o vreme. Nu este deloc surprinzător că etica muncii continuă să fie utilizată în retorica politică și în alte situații, atunci când culturii îi lipsesc fundamentele de valoare.

Paradoxul parental

Dovezile

Un număr considerabil de studii a relevat următorul efect de bază: adulții căsătoriți care nu au copii sunt mai fericiți decât adulții căsătoriți care au copii (de exemplu, Anderson, Russell și Schumm, 1983; Campbell, Converse și Rodgers, 1976; vezi, de asemenea, Campbell, 1981 și Bernard, 1982). Văzând primele rezultate, cercetătorii au refuzat să creadă că așa ceva ar fi posibil și au încercat să le infirme; dar, în cele din urmă, rezultatele obținute au fost similare (vezi Spanier și Lewis, 1980). Cercetările ulterioare au încercat să găsească excepțiile de la regulă, dar nici aceste încercări nu au avut mai mult succes.

Unul dintre studiile cele mai decise să identifice excepțiile a revelat următoarele: cetățenii albi care doreau să-și întemeieze o familie numeroasă, la nașterea primului copil nu au resimțit o creștere în nivelul de fericire, ci, în cel mai bun caz, nu au resimțit nicio scădere semnificativă (Glenn și McLanahan, 1982). Evident, aceste rezultate nu reprezintă o excepție prea importantă. Dezamăgiți de rezultatele obținute, acești cercetători au tras concluzia că efectul negativ al nașterii copilului asupra fericirii maritale și globale a părinților „nu este, desigur, absolut concludent, dar este, probabil, aproape la fel de concludent ca orice rezultat din oricare domeniu al științelor sociale” (Glenn și McLanahan, 1982, p. 70). În general, cercetătorii au renunțat să mai încerce să dovedească faptul că prin nașterea copiilor părinții devin mai fericiți. Tendința actuală în acest domeniu de cercetare s-a mutat spre identificarea categoriilor de părinți care sunt mai mult sau mai puțin afectați în acest sens (Abbott și Brody, 1985; Belsky, 1985; Pistrang, 1984; Schumm și Bugaighis, 1986; Steinberg și Steinberg, 1987; Wilkie și Ames, 1986; de reținut

că unele dintre aceste cercetări sunt interesate mai ales de calitatea și fericirea vieții de cuplu și mai puțin de fericire în termeni generali).

Cercetările în sociologie și anchetele analizează viața adultă în segmente bazate pe rolul marilor perioade de tranziție în viață – cercetările arată că aceste tranziții sunt puternic și semnificativ legate de nivelul de fericire (de exemplu, Campbell, 1981; Campbell și colab., 1976; de asemenea, Bernard, 1982). Perioada de „swinging single” (fără relații stabile) a vieții adulte, descrisă de mass-media ca o etapă extrem de palpitantă, care abundă în experiențe, nu este, de fapt, nici pe departe atât de grozavă. În realitate, adulții necăsătoriți sub 30 de ani au un nivel moderat de fericire. Odată cu căsătoria, crește și nivelul de fericire. Imaginea promovată de cultură despre tinerii căsătoriți foarte fericiți este în mare parte reală. În cazul femeilor, perioada dintre căsătorie și nașterea primului copil este perioada cea mai fericită din viață (din nou și aceste concluzii sunt bazate pe tendințe statistice ample). Această etapă este foarte fericită și în cazul bărbaților, deși adaptarea la căsătorie ar putea avea aspecte negative în cazul lor (de exemplu, Campbell, 1981).

Nivelul de fericire scade însă odată cu nașterea primului copil, în timp ce stresul și tensiunea cresc. Privarea de somn, sentimentul că ți-ai pierdut libertatea, creșterea obligațiilor, a responsabilităților și a sarcinilor mondene sunt toate aspecte parțial responsabile pentru etapele extrem de stresante imediat următoare nașterii copiilor (Anderson, Russell și Schumm, 1983; Lopata, 1971). Contrastul dintre așteptările idealizate și realizări este izbitor. De obicei, oamenii susțin că nu aveau antrenament și nu erau pregătiți să devină părinți, iar banalitatea și stresul au depășit cu mult ceea ce își imaginaseră ei. Cercetătorii au întrebat una dintre mamele implicate în studiu dacă viața adultă era așa cum și-a imaginat-o ea. Răspunsul a fost următorul: „Nu, mă gândeam că voi trăi cu soțul și copiii mei o relație afectuoasă, cum este descrisă ea în reviste. O astfel de viață ar fi fost superbă. Am fost de-a dreptul șocată când mi-am dat seama că *«asta este»*, că așa va trebui să trăiesc de acum încolo” (Lopata, 1971, pp. 128-129).

Câțiva cercetători au stabilit diferențe între părinții cu copii mici, părinții cu copii de vârstă școlară și cei ai căror copii sunt deja adolescenți (vezi Bernard, 1982). Compararea nivelurilor de fericire între aceste trei categorii de părinți a dus la rezultate contradictorii. De exemplu, unele cercetări arată că situația cea mai dificilă se înregistrează în cazul adolescenților, altele - în cazul copiilor cu vârstă școlară, dar toate sunt de acord că nivelul cel mai scăzut de fericire îl resimt mamele care au copii mici, sugari.

Totuși, toate cercetările au ajuns la concluzia că nivelul de fericire nu crește semnificativ până când nu pleacă și ultimul copil de acasă. Această etapă temută a „cuibului-gol” este de fapt un alt vârf al cotelor atinse de fericire. În cazul bărbaților, este etapa cea mai fericită a vieții – și pentru femei

este o perioadă fericită, deși nu la fel de euforică cum este perioada dintre nuntă și nașterea primului copil. În sfârșit, când unul dintre parteneri moare, nivelul de fericire mai scade. Probabil nu vă va surprinde că noile dovezi arată că persoanele în vârstă care nu au copii nu sunt mai puțin fericite, mai puțin satisfăcute cu viața sau mai singure decât bătrânii care au copii (Rempel, 1985).

Aceste rezultate privind ciclul vieții se potrivesc într-o formulă simplă: căsătoria sporește nivelul de fericire, în timp ce nașterea copiilor îl reduce. Perioadele cele mai fericite în viață sunt cele în care trăim cu partenerul, în lipsa copiilor. Acesta este, desigur, doar un tipar de viață general, tipic, pe care nu toată lumea îl urmează.

Însă cercetările care au investigat persoane care se abat de la acest tipar al etapelor de viață au ajuns la concluzii similare (Campbell, 1981). Cei care nu se căsătoresc niciodată sunt de cele mai multe ori mai puțin fericiți decât majoritatea oamenilor. Cei care se căsătoresc, dar nu au copii, vor avea niveluri crescute de fericire pe toată durata vieții adulte. Întâmplător, aceste rezultate infirmă ipoteza potrivit căreia fericirea trece în mod inevitabil printr-un declin între vârstele de 30 și 40 de ani, deoarece doar cei care au copii trec printr-un asemenea declin. În sfârșit, cei care își cresc singuri copiii sunt cei care resimt nivelurile cele mai ridicate de stres și tensiune, fiind de cele mai multe ori mai nefericiți decât alții. De fapt, nivelurile de fericire în cazul celor care își cresc singuri copiii sunt comparabile cu cele ale celor mai afectate segmente ale populației, cum ar fi cei care suferă de boli cronice sau șomerii. Rezumând cele spuse mai înainte: căsătoria fără copii duce la resimțirea celor mai ridicate niveluri de fericire, în timp ce părinții care își cresc singuri copiii au nivelurile cele mai scăzute de fericire.

Există oare posibilitatea ca aceste metode de cercetare să nu surprindă beneficiile adevărate ale nașterii și creșterii copiilor sau să nu reușească să diferențieze emoțiile mai profunde, mai puternice de cele obișnuite și banale? Această critică nu se aplică și cercetărilor recente demarate de jurnalista Ann Landers, care și-a rugat cititorii să îi trimită o descriere în care să povestească ce ar face dacă și-ar putea trăi viața din nou. Când a pus întrebări referitoare la căsnicie, cei mai mulți au răspuns că s-ar căsători din nou cu aceeași persoană. Când i-a întrebat de copii, marea majoritate au răspuns că, dacă ar putea alege, nu ar dori să aibă copii. Nu putem spune că această cercetare ar fi o dovadă științifică, pe deasupra implică și o serie de posibile distorsiuni (probabilitatea că majoritatea cititorilor au avut o atitudine pozitivă față de familie; pe de altă parte, în studiu, au fost incluși doar cei care au avut bunăvoința de a răspunde solicitării), iar concluziile sunt foarte similare cu rezultatele evaluării.

Cercetările din domeniul calității căsătoriei și al satisfacției maritale au identificat o serie de efecte negative ale nașterii și creșterii copiilor (de

exemplu, Anderson, Russell și Schumm, 1983; Belsky, 1985; Belsky, Lang și Rovine, 1985; Belsky, Spanier și Rovine, 1983; Glenn și Weaver, 1978; Ruble, Fleming, Hackel și Stangor, 1988). În general, nivelul fericirii maritale scade imediat după nașterea primului copil și nu revine la nivelul inițial până când copiii nu cresc și pleacă de acasă. Acest rezultat este o parte importantă a imaginii de ansamblu – dacă mariajul este una dintre sursele cele mai importante de fericire în general, orice factor care scade calitatea căsătoriei va reduce șansa fericirii globale (vezi Benin și Nienstedt, 1985; Campbell, Converse și Rodgers, 1976, p. 323).

Primele etape ale vieții de cuplu, înaintea nașterii copiilor, sunt de obicei considerate cea mai fericită perioadă din viața omului (de exemplu, Campbell, 1981). Contrastul cu viața de părinte poate fi foarte neplăcut și este resimțit în mod acut. Cuplurile din clasa muncitoare trec uneori prin aceste etape într-o manieră accelerată (vezi Rubin, 1976). În mod obișnuit, tinerii care sunt încă în faza de curtare (de multe ori adolescenți), se trezesc brusc că așteaptă un copil, ceea ce va duce în scurt timp la căsătorie și la nașterea copilului. Dintr-odată, noii părinți au senzația că „vremurile bune când s-au cunoscut și se simțeau bine au trecut – în locul lor a apărut un copil plângăcios, cu nevoi, precum și o serie de responsabilități parentale înfricoșătoare” (Rubin, 1976, p. 80).

Nașterea și creșterea copiilor îngreunează din mai multe puncte de vedere căsnicia. Comunicarea are de suferit, deoarece copiii intră în competiție cu partenerul, acaparând atenția acordată de obicei acestuia (Anderson, Russell și Schumm, 1983). În special mama este cea care percepe că nevoile copilului sunt obositoare, care o seacă de energie, nemaivând timp și chef să se ocupe de ea însăși și de soț (Lopata, 1971). Unul dintre studii și-a propus să observe cuplurile căsătorite în centre comerciale și în alte locuri publice. Rezultatele arată că interacțiunea și comunicarea (zâmbetul, atingerea, discuțiile) între părinți erau semnificativ mai reduse, dacă erau împreună cu copiii lor (Rosenblatt, 1974).

Cuplurile care au copii reușesc să petreacă mai puțin timp liber împreună decât cuplurile care nu au copii, iar această interacțiune redusă este asociată cu o scădere a satisfacției maritale (White, 1983). De asemenea, scade și calitatea vieții sexuale a cuplului (Blumstein și Schwarz, 1983; de asemenea, Friday, 1977).

Deci apariția copiilor în viața cuplului deteriorează calitatea interacțiunii și a comunicării dintre parteneri. Aceste deteriorări nu sunt fatale, dar, de-a lungul anilor, părinții s-ar putea îndepărta unul de celălalt din acest motiv. De fapt, cei care au copii au șanse mai mici decât cei care nu au copii să simtă că partenerul lor îi înțelege (Bernard, 1982; Campbell, 1981).

În principiu, nașterea copiilor le oferă partenerilor unui cuplu o temă de discuție, dar nici aceste conversații nu sunt neapărat benefice. Dacă apare

un conflict între părinți și copii, va crește și conflictul dintre părinți. Acest lucru sugerează că problemele parentale pot induce de multe ori tensiune și certuri între părinți (Suitor și Pilleman, 1987).

Chiar mai mult, se schimbă și împărțirea sarcinilor casnice din cadrul familiei. S-ar putea ca creșterea copiilor să prezinte o diferențiere mai marcată pe sexe decât oricare alt aspect al vieții moderne (Lopata, 1971, p. 200). Multe căsnicii moderne par să reușească să stabilească un așa-zis echilibru, o împărțire echitabilă a sarcinilor casnice în primele etape ale căsătoriei, când ambii parteneri lucrează în afara căminului conjugal. Însă, odată cu nașterea primului copil, împărțirea sarcinilor devine mult mai tradițională, însemnând că soția va avea mai multe sarcini casnice mai dificile (Belsky, Lang și Huston, 1986). De cele mai multe ori, femeile sunt cele care raportează schimbări negative în calitatea vieții asociate cu nașterea și creșterea copiilor, deși, în același timp, tot ele sunt cele care relatează și efectul de împlinire care acompaniază nașterea copiilor (Veroff și colab., 1981, p. 217-218).

Pe măsură ce soția preia din ce în ce mai multe sarcini casnice, soțul devine din ce în ce mai interesat de carieră. Există o serie de dovezi care arată că, în momentul în care soțul devine tată, va începe să își îndrăgească mai mult locul de muncă (Osherson și Dill, 1983). Există o serie de explicații posibile pentru acest fenomen, dar cel mai probabil este că bărbatului începe să îi placă mai mult mediul de la serviciu decât cel de acasă. Bărbaților care nu au copii, mediul profesional li se pare mai puțin atrăgător decât petrecerea plăcută a timpului liber. Dar pentru cel care a devenit tată recent, munca pare satisfăcătoare, o activitate pe care o poate ține sub control, spre deosebire de stresul și haosul de acasă.

Aceste efecte nocive nu sunt foarte evidente pentru cei în cauză. De fapt, convingerile generale susțin că nașterea copiilor are efecte pozitive asupra căsătoriei. Peste două treimi din populația generală susține că nașterea copiilor îi apropie pe soți, spre deosebire de cei 10% care susțin că s-au îndepărtat (Veroff și colab., 1981, pp. 213-216). Într-o oarecare măsură, acest efect s-ar putea datora dorinței de a obține simpatia societății; oamenilor nu le prea convine să îi spună unui intervievator că nașterea copiilor le-a deteriorat căsnicia. Totuși, se pare că nu acesta este singurul factor responsabil pentru întregul efect. Oamenii trebuie, într-o oarecare măsură, să creadă că nașterea copiilor le va îmbunătăți căsnicia, chiar dacă se înșală în acest sens (Veroff și colab., p. 213).

Există câteva semne pozitive izolate privind rolul de părinte pe care nu ar fi bine să le trecem cu vederea. Cei mai mulți părinți susțin că sunt fericiți că au avut parte de o asemenea experiență. De fapt, la vârste mai înaintate, oamenii își descriu copiii ca pe realizările cele mai importante ale vieții lor. Helena Lopata (1971) a evidențiat faptul că, deși casnicele incluse în studiul ei descriau maternitatea ca pe o sursă de „multe probleme și frustrări”, aceasta

s-a dovedit a fi o sursă majoră de satisfacție, de exemplu în cazurile în care copiii s-au ridicat la nivelul așteptărilor, oferindu-le mamelor și „trăirea unor mici plăceri” (p. 39).

În al doilea rând, cu trecerea anilor, părinții adoptă o atitudine mai favorabilă când descriu experiențele lor de părinți; când și ultimul copil părăsește casa părintească, ajung să spună că de fapt nu au regretat niciodată că au avut copii. „Persoanele în vârstă au tendința să nu observe aspectele negative ale rolului de părinte” (Veroff și colab., 1981, p. 224), printre care poate fi inclusă și senzația că nașterea și creșterea copiilor i-ar fi împiedicat în realizarea altor activități.

În al treilea rând, cercetări recente au arătat că nașterea copiilor nu deteriorează *toate* aspectele căsătoriei, ci doar pe unele dintre ele (Ruble, Fleming, Hackel și Stangor, 1988). În al patrulea rând, la vârste înaintate, multe persoane susțin că relația cu copiii, acum adulți, este un aspect vital și semnificativ al vieții lor (Kaufman, 1986).

Totuși, pare destul de evident că rolul de părinte reduce semnificativ nivelul de fericire declarat. În ciuda acestui lucru, cele mai multe persoane își doresc copii și se bucură când aceștia se nasc. Înainte, în timpul și după ce se termină rolul de părinte, oamenii îl consideră o experiență pozitivă și dezirabilă, care umple viața persoanei cu fericire și sens și care îi apropie pe soți. Există o serie de dovezi care arată că aceste convingeri sunt false, cu toate că oamenii nu își dau seama de asta. Paradoxul parental implică o serie de iluzii puternice, răspândite.

Efectele culturii

În cazul în care o întreagă societate pare să aibă aceeași iluzie, am putea suspecta că, de fapt, cultura este cea care o promovează. Ca să înțelegem cum se întâmplă acest lucru, va trebui să ne punem întrebarea dacă paradoxul parental nu este cumva un fenomen unic în cultura occidentală modernă. Adică ar trebui să căutăm explicația paradoxului parental în trăsăturile unice ale culturii noastre; sau să ne punem întrebarea dacă nu este un fenomen comun tuturor culturilor.

Convingerea că nașterea și creșterea copiilor comportă o valoare pozitivă nu este specifică societăților moderne occidentale. Totuși, este posibil ca această convingere să nu fi fost mereu o iluzie. Așa cum am menționat anterior, de-a lungul istoriei, copiii erau o resursă importantă și vitală în familie. Prin ei, viața părinților a devenit considerabil mai așezată, mai confortabilă și mai sigură la bătrânețe. Copiii erau o sursă de bunuri. Pe această bază, atitudinile pozitive față de ideea de a avea copii par raționale și de bun simț.

S-ar putea ca stresul și dificultățile creșterii copiilor să fi fost mai reduse în trecut. Familiile extinse pot împărți greutatea creșterii copiilor între mai mulți adulți (precum servitori și alți copii). Tiparul în care mama este responsabilă aproape în totalitate pentru creșterea copiilor ar putea fi un aspect specific erei moderne, fiind probabil cauza efectelor negative ale nașterii și creșterii copiilor despre care am discutat mai înainte.

De asemenea, căsătoriile în care soții sunt prieteni buni este un fenomen modern. Tiparul căsătoriei tradiționale implica contacte și intimitate mai redusă între soți (de exemplu, Macfarlane, 1986; Shorter, 1975). Este plauzibil să credem că, în trecut, mariajul nu a fost sursa cea mai importantă de fericire, cum se întâmplă în prezent. Dacă așa stau lucrurile, atunci efectele negative ale nașterii și creșterii copiilor asupra căsătoriei ar fi mai mici. Ființele moderne își obțin mare parte a fericirii din căsătorie. În consecință, orice factori care interferează cu căsătoria pot afecta și fericirea persoanelor în cauză, ceea ce probabil că nu era la fel în trecut.

Legătura dintre părinți și copii s-a schimbat și ea de-a lungul istoriei. În Anglia și Franța modernismului timpuriu, copiii părăseau de obicei casa părintească, în adolescență (dacă nu chiar mai devreme) (Ariès, 1962; Stone, 1977). Multe surse de stres și conflicte dintre părinți și copii dispăreau în acest fel.

De asemenea, oamenii nu aveau întotdeauna șansa de a alege dacă vor sau nu să aibă copii. Deși dispunem de dovezi că au existat încercări de a dezvolta metode anticoncepționale de-a lungul istoriei (de exemplu, Tannahill, 1980) tehnicile *eficiente* au apărut relativ recent. Nu era ușor să fii căsătorit și să nu ai copii - doar în cazul în care cuplul se descurca și fără sex. Deci alternativele majore erau: fie te căsătoreai și aveai copii, fie nu te căsătoreai și nu aveai copii. Cei care își permiteau, se căsătoreau. Prin urmare, nașterea și creșterea copiilor era asociată cu o viață mai bună, mai fericită.

Iluziile de autoamăgire erau necesare pentru a putea face față laturii neplăcute de a avea copii, iar cultura probabil că le-a dezvoltat cu mult timp înainte. Relațiile sexuale intramaritale duceau de cele mai multe ori la nașterea copiilor, deci oamenii încercau să se folosească de acest lucru. Probabil că au învățat să se concentreze asupra aspectelor pozitive, plăcute, reducând simultan importanța aspectelor negative, precum și asupra unor strategii prin care reușeau să reducă stresul și problemele - de exemplu, creșterea copiilor de către familia extinsă (Ariès, 1962; Stone, 1977).

Astfel, nu ar trebui să ne surprindă faptul că majoritatea culturilor considerau nașterea copiilor o adevărată binecuvântare. Pare foarte plauzibil că, în trecut, nivelul de fericire al adulților era mai ridicat dacă aveau copii. Cel puțin o parte dintre problemele și neajunsurile rolului de părinte sunt unice (sau deosebit de accentuate) în societatea occidentală modernă.

Probabil că există o serie de motive întemeiate pentru care cultura și-a păstrat credința în beneficiile aduse de copii, chiar și în cazul în care această convingere nu era fondată. În secolul al XIX-lea, cultura occidentală se confrunta cu problema identificării utilității femeii, deoarece încerca astfel să justifice discriminarea sexuală din ce în ce mai extinsă care le-a împiedicat pe femei să profeseze în majoritatea domeniilor. Una dintre strategii se referă la atribuirea unui prestigiu și unei importanțe crescute sarcinii de a crește copiii, specifică femeilor (vezi Margolis, 1984). Maternitatea era prezentată ca o obligație sacră, satisfăcătoare. Au apărut și au proliferat fraze de profunzime dubioasă, de genul: „mâna care leagănă este cea care conduce lumea”, probabil ca să consoleze femeile pentru lipsa de putere politică, financiară și legală reală. Dacă cultura ar fi recunoscut că, de fapt, copiii sunt o povară, acest lucru ar fi subminat propriile explicații pentru oprimarea femeilor (vezi Margolis, 1984; de asemenea, capitolul 12).

Un alt factor important este acela că societățile au nevoie de cetățeni. Până pe la mijlocul secolului XX, aproape fiecare societate dorea creșterea populației. Deci era necesară încurajarea ideii de a avea copii. Societățile încurajau procrearea în mai multe feluri, cum ar fi scutiri de taxe (în Statele Unite) sau decernarea medaliilor (în Uniunea Sovietică), dar aspectul central comun tuturor acestor strategii era menținerea impresiei că nașterea și creșterea copiilor era o sursă de fericire. Există dovezi ample care atestă existența unor norme sociale specifice și îndemnuri de a avea copii (de exemplu, Hoffman și Manis, 1979; Blake, 1979). Aceste încercări exprimă o atitudine negativă față de cuplurile care nu au copii, mai ales față de cei care au decis să nu își asume această responsabilitate (Callan, 1985). De fapt, doar recent a devenit acceptabil să exprimi *orice fel* de atitudine negativă față de rolul de părinte (Veroff și colab., 1981).

Prin urmare, putem spune că s-au schimbat câțiva factori esențiali. Opțiunea de a avea copii este o invenție relativ recentă. Beneficiile economice individuale ale nașterii și creșterii copiilor au dispărut aproape în totalitate. Nevoia societății pentru o creștere a populației s-a redus semnificativ. Din aceste perspective deci, se pare că atracția ideii de a avea copii va scădea și ea într-o oarecare măsură. Există dovezi care arată că exact acest lucru se și întâmplă. Atitudinile necritice, automate, absolut pozitive exprimate prin anii 1950 nu mai sunt atât de des întâlnite (Veroff și colab., 1981). Mass-media a redus intensitatea poziției sale agresive pro familie și procreare (Zube, 1972). Numărul cuplurilor care decid să nu aibă copii este în creștere, deși numărul lor continuă să fie destul de redus (Blake, 1979; Veroff și colab., 1981). Mai precis, în prezent, vârsta la care oamenii decid să aibă copii este mai mare, iar numărul copiilor este mai mic (Blake, 1979; Glick, 1977).

Alte cauze și alți factori

Ar fi imprudent să neglijăm toate celelalte posibile explicații ale paradoxului parental și să credem că doar nevoia de sens este singura explicație. Fenomenele mai complexe ale comportamentului uman sunt de cele mai multe ori determinate de mai mulți factori. Dar să trecem rapid în revistă câteva dintre posibilele cauze.

Justificarea efortului

Disponem de o cantitate considerabilă de dovezi care atestă că oamenii doresc să creadă că eforturile lor nu au fost în zadar. Nașterea și creșterea copiilor necesită investire considerabilă de timp, bani, emoții și străduință. În consecință, oamenii nu ar fi prea dispuși să recunoască că truda lor a fost inutilă. Procesele de justificare a efortului implică fenomenul disonanței cognitive (Festinger, 1957). Oamenii devin stresați (disonanță), când își dau seama că au investit muncă și efort în ceva care este inutil și nu are sens. Un studiu clasic a evidențiat că oamenii devin mai atrași de un grup social plictisitor, enervant dacă trebuie să sufere ca să se poată alătura grupului, spre deosebire de cazul în care alăturarea este facilă (Aronson și Mills, 1959). În același mod, s-ar putea sugera că părinții ar fi dispuși să-și considere copiii ca pe niște realizări importante, rezultate pozitive, tocmai datorită efortului și sacrificiilor implicate în creșterea lor.

Probabil că justificarea efortului este doar o parte a explicației paradoxului parental și nu este o explicație completă. Mai precis, ipoteza justificării efortului se bazează pe dimensiunea suferinței și a sacrificiului. Deci am putea presupune că pe cât am suferit și am sacrificat mai mult pentru copiii noștri, pe atât îi vom iubi și mai mult. Disponem doar de puține dovezi în acest sens, deci ar putea fi utile niște investigații suplimentare.

Autoamăgirea

În ceea ce privește importanța iluziilor legate de fericire, probabil că și creșterea copiilor implică câteva. Legat de asta, merită să menționăm că majoritatea oamenilor cred că, dacă vor avea copii, vor fi mai fericiți, în ciuda dovezilor care indică tocmai contrariul (Campbell, 1981). Cu timpul, părinții par să uite aspectele negative ale creșterii copiilor (Veroff și colab., 1981). Așa cum am descris în capitolul despre fericire, părinții ajung să creadă că nu au

regretat nicio clipă că au avut copii – deși părinții cu copii mici exprimă de obicei cel puțin regrete momentane.

Este posibil ca oamenii să preia rolul de părinte, fără să-și dea seama exact ce implicații are acest lucru. Rezultatele cercetărilor arată că cei care au devenit recent părinți, sunt de obicei surprinși de dificultatea și de efortul pe care le presupune creșterea copiilor, făcând adesea trimiteri la faptul că aveau așteptări nerealiste despre ceea ce înseamnă, de fapt, creșterea unui copil (de exemplu, Lopata, 1971). Deci iluziile ar putea adesea fi implicate în decizia inițială de a avea copii. Uitarea selectivă a episoadelor negative, motivată probabil și de procesele justificării efortului, ajută în formarea unei percepții pozitive despre nașterea și creșterea copiilor.

Legăturile sociale

Oamenii își doresc foarte mult să stabilească relații sociale. Atât fericirea, cât și sensul sunt strâns legate de nevoia de a aparține unui grup social și de a menține relații sociale. Cei care aparțin unor astfel de grupuri resimt căldură, siguranță, sprijin, confort și bucurie. Cei care sunt excluși devin anxioși, însingurați, deprimăți și așa mai departe.

Nașterea copiilor creează legături sociale puternice. În cazul nucleului familiei și a comunităților de vecini în continuă schimbare, legăturile sociale principale ale celor care nu au copii se limitează la persoana partenerului. Dacă relația nu este tocmai satisfăcătoare, persoana în cauză s-ar putea simți destul de singură în viață. Nașterea copiilor comportă promisiunea unor persoane noi, cu care se poate stabili o relație pe viață. De fapt, aceste legături sociale sunt fără doar și poate aspectele cele mai atrăgătoare ale rolului de părinte (Hoffman și Manis, 1979). Unul dintre motivele principale pentru care oamenii decid să aibă copii este teama de singurătate la bătrânețe (Blake, 1979).

Mai precis, de îndată ce se stabilește legătura socială, ruperea ei duce la instalarea unui stres considerabil. Deci, odată ce ai copii, probabil că vei dori să îi păstrezi, chiar dacă îți reduc nivelul de fericire. Rezultatele arată că doar puțini părinți își exprimă sincer dorința (cel puțin unui intervievator) de a se elibera de corvoada de a fi părinte și de a scăpa de creșterea copiilor (Campbell, Converse și Rodgers, 1976).

Acest raționament explică de ce unii decid să aibă copii, când nu sunt fericiți în căsnicia lor. Pe de o parte, pare o strategie foarte inadecvată și irațională, deoarece nașterea copiilor îi adaugă căsniciei o cantitate considerabilă de stres și de tensiune, reducând nivelul de fericire chiar și în căsniciile fericite. Nașterea copiilor pare să fie cea mai nefericită soluție pentru cuplurile care nu se înțeleg bine. Dar această soluție pare viabilă dacă

privim lucrurile prin prisma nevoii de a aparține cuiva. Dacă mariajul nu reușește să satisfacă această nevoie, oamenii speră ca, în acest sens, să le fie de ajutor copiii (vezi, de exemplu, Vaughan, 1986; p. 17).

Această nevoie de a aparține cuiva explică și dorința răspândită de a primi custodia copiilor după divorț. Din nou, dispunem de o cantitate mare de date care arată că, de fapt, copiii sunt sursa unor greutăți financiare în cazul persoanelor divorțate, lucru valabil mai ales în cazul femeilor (de exemplu, Price și McKenry, 1988; Weitzman, 1985). Sumele pensiei alimentare pentru copii hotărâte de justiție sunt de obicei inadecvate și de multe ori nici acestea nu sunt onorate de partener. În ciuda acestui lucru, când părinții care divorțează se luptă pentru obținerea custodiei copilului, lupta se dă în cele mai multe cazuri, fiindcă ambii doresc să obțină custodia copiilor. Sunt rare cazurile în care niciunul dintre părinți nu dorește să primească custodia copiilor. Această accepțiune confirmă ideea că oamenii îi consideră pe copii parteneri importanți. La urma urmei, divorțul rupe o legătură socială. Dacă îți pierzi și copilul, se rupe încă o legătură socială.

Echilibrul afectelor

Una dintre definițiile fericirii se bazează pe echilibrul afectelor: adică frecvența emoțiilor pozitive minus frecvența emoțiilor negative. Prin definiție, copiii pot într-adevăr induce o pierdere netă de fericire, deoarece la nivelul fiecărei zile, emoțiile negative resimțite le depășesc pe cele pozitive.

Dar probabil că oamenii nu iau decizii în conformitate cu aceste principii. Rolul de părinte sporește semnificativ *atât* experiențele emoționale pozitive, cât și pe cele negative. Probabil că oamenii își doresc să devină părinți ca să aibă parte de aspecte pozitive și le îndură pe cele negative, fără să facă calcule privind raportul relativ și frecvența lor. Este adevărat, s-ar putea ca emoțiile negative să le depășească pe cele pozitive, cel puțin în comparație cu viața celor care nu au copii. Dar, dacă accepți că aspectele negative sunt un rău necesar, atunci devine posibilă perceperea rolului de părinte în perspectiva unui câștig net de emoții pozitive. Cei care nu au copii pierd bucuria și satisfacția resimțită de cei care își cresc copiii. Deci, în acest sens, viața lor este mai goală – chiar și în cazul în care neplăcerile necesare resimțirii acestor plăceri și satisfacții duc la un rezultat slab, cel puțin dacă facem calculele mai sus-menționate.

Cu alte cuvinte, nașterea și creșterea copiilor poate într-adevăr aduce sporirea fericirii, mândriei și a altor emoții pozitive. Dacă ignorăm emoțiile negative de stres, îngrijorare, furie, frustrare și așa mai departe, am putea considera că rolul de părinte crește nivelul de fericire. Acest lucru ar putea părea irațional, la fel ca în cazul unui antrenor de baseball care ar susține că

echipa sa s-a descurcat de minune, dacă nu luăm în considerare punctele înscrise de cealaltă echipă. De vreme ce emoțiile pozitive și negative implică sisteme și tipare diferite, este posibil să ignorăm una dintre laturi și să ne concentrăm asupra celeilalte.

Această perspectivă a echilibrului afectelor este în concordanță cu argumentele despre sens. Sugestia că rolul de părinte ar spori atât emoțiile pozitive, cât și cele negative se potrivește cu accepțiunea generală că rolul de părinte sporește sensul în viața omului. Iar dacă luăm în considerare doar emoțiile pozitive (și le ignorăm pe cele negative), tiparul se va potrivi cu cel al autoamăgirii și al iluziilor.

Concluzie

Acești factori alternativi ar putea fi relevanți în explicarea paradoxului parental. Aceștia sunt destul de compatibili cu ideea că rolul de părinte este o sursă foarte atractivă de sens al vieții. Managementul sensului vieții implică susținerea iluziilor pozitive, gestionarea emoțiilor în așa fel încât persoana să resimtă emoții pozitive, menținând consistența și legăturile sociale. Rolul de părinte ar putea implica toate acestea.

În această accepțiune, dorința des întâlnită de a deveni părinte începe să aibă sens, în ciuda lipsei beneficiilor financiare și a prezenței costurilor subiective. Oamenii vor să fie fericiți – dar, în același timp, își doresc ca viața lor să aibă sens. Prin nașterea și creșterea copiilor, viața capătă mai mult sens, chiar dacă nivelul de fericire scade.

Bibliografie

- Abbott, D.A., & Brody, G.H. (1985). The relation of child age, gender, and number of children to the marital adjustment of wives. *Journal of Marriage and the Family*, 47, 77-84.
- Abramson, L.Y., Seligman, M.E.P., & Teasdale, J.D. (1978). Learned helplessness in humans: Critique and reformulation. *Journal of Abnormal Psychology*, 87, 49-74.
- Aderman, D., & Brehm, S. (1976). On the recall of initial attitudes following counterattitudinal advocacy: An experimental re-examination. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 2, 59-62.
- Albrecht, S.L., Cornwall, M., & Cunningham, P.H. (1988). Religious leave-taking: Disengagement and disaffiliation among Mormons. In D.G. Bromley (Ed.), *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy* (pp. 62-80). Beverly Hills: Sage.
- Alloy, L.B., & Abramson, L. (1979). Judgment of contingency in depressed and nondepressed students: Sadder but wiser? *Journal of Experimental Psychology: General*, 108, 441-485.
- Altick, R. (1965). *Lives and letters: A history of literary biography in England and America*. New York: Knopf.
- Anderson, S.A., Russell, C.S., & Schumm, W.R. (1983). Perceived marital quality and family life-cycle categories: A further analysis. *Journal of Marriage and the Family*, 45, 127-139.
- Anthony, P.D. (1977). *The ideology of work*. London: Tavistock.
- Arendt, H. (1951). *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Argyle, M. (1987). *The psychology of happiness*. London: Methuen.
- Argyle, M. (1959). *Religious behaviour*. Glencoe, IL: Free Press.

- Ariès, P. (1962). *Centuries of childhood: A social history of family life* (trans. R. Baldick). New York: Random House.
- Ariès, P. (1981). *The hour of our death* (trans. H. Weaver). New York: Knopf.
- Aronson, E., & Mills, J. (1959). The effect of severity of initiation on liking for a group. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 59, 177-181.
- Atkinson, M.P., & Glass, B.L. (1985). Marital age heterogamy and homogamy, 1900 to 1980. *Journal of Marriage and the Family*, 47, 685-691.
- Auerbach, N. (1982). *Woman and the demon: The life of a Victorian myth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bandura, A., & Schunk, D.H. (1981). Cultivating competence, self-efficacy, and intrinsic interest through proximal self-motivation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 41, 586-598.
- Barker, E. (1988). Defection from the Unification Church: Some statistics and distinctions. In D. G. Bromley (Ed.), *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy* (pp.166-184). Beverly Hills: Sage.
- Barrett, K., & Greene, R. (1990, May). Mom, please get me out *Ladies Home Journal*, 107(5), 98-100.
- Baumeister, R.F. (1982). A self-presentational view of social phenomena. *Psychological Bulletin*, 91, 3-26.
- Baumeister, R.F. (1986). *Identity: Cultural change and the struggle for self*. New York: Oxford University Press.
- Baumeister, R.F. (1987). How the self became a problem: A psychological review of historical research. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 163-176.
- Baumeister, R.F. (1988). Masochism as escape from self. *Journal of Sex Research*, 25, 28-59.
- Baumeister, R.F. (1989). *Masochism and the self*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Baumeister, R.F. (1989b). The optimal margin of illusion. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 8, 176-189.
- Baumeister, R.F. (1990). Suicide as escape from self. *Psychological Review*, 97, 90-113.
- Baumeister, R.F. (1990b). Anxiety and deconstruction: On escaping the self. In J.M. Olson & M.P. Zanna (Eds.), *Self-inference processes: The Ontario Symposium, Volume 6* (pp. 259-291). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Baumeister, R.F. (1991). *Escaping the Self*. New York: Basic Books.
- Baumeister, R.F., & Covington, M.V. (1985). Self-esteem, persuasion, and retrospective distortion of initial attitudes. *Electronic Social Psychology*, 1(8501014), 1-22.
- Baumeister, R.F., & Jones, E.E. (1978). When self-presentation is constrained by the target's knowledge: Consistency and compensation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 36, 608-618.

- Baumeister, R.F., & Scher, S.J. (1988). Self-defeating behavior patterns among normal individuals: Review and analysis of common self-destructive tendencies. *Psychological Bulletin*, 104, 3-22.
- Baumeister, R.F., Shapiro, J.J., & Tice, D.M. (1985). Two kinds of identity crisis. *Journal of Personality*, 53, 407-424.
- Baumeister, R.F., Stillwell, A., & Wotman, S. R. (1990). Victim and perpetrator accounts of interpersonal conflict: Autobiographical narratives about anger. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59, 994-1005.
- Baumeister, R.F. and Tice, D.M. (1985). Self-esteem and responses to success and failure: Subsequent performance and intrinsic motivation. *Journal of Personality*, 53, 450-467.
- Baumeister, R.F., & Tice, D.M. (1990). Anxiety and social exclusion. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 9, 165-195.
- Baumgardner, A.H., & Brownlee, E.A. (1987). Strategic failure in social interaction: Evidence for expectancy disconfirmation processes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 525-535.
- Becker, E. (1973). *The denial of death*. New York: Free Press.
- Becker, E. (1986). *When the war was over*. New York: Simon & Schuster.
- Bell, R.M. (1985). *Holy anorexia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bellah, R.N. (1975). *The broken covenant: American civil religion in time of trial*. New York: Seabury Press (Harper & Row).
- Bellah, R.N., Madsen, R., Sullivan, W.M., Swidler, A., & Tipton, S.M. (1985). *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press.
- Belsky, J. (1985). Exploring individual differences in marital change across the transition to parenthood: The role of violated expectations to parenthood: The role of violated expectations. *Journal of Marriage and the Family*, 47, 1037-1044.
- Belsky, J., Lang, M.E., & Huston, T.L. (1986). Sex typing and division of labor as determinants of marital change across the transition to parenthood. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 517-522.
- Belsky, J., Lang, M.E., & Rovine, M. (1985). Stability and change in marriage across the transition to parenthood: A second study. *Journal of Marriage and the Family*, 47, 855-865.
- Belsky, J., Spanier, G.B., & Rovine, M. (1983). Stability and change in marriage across the transition to parenthood. *Journal of Marriage and the Family*, 45, 567-577.
- Bem, D.J., & McConnell, H. (1970). Testing the self-perception explanation of dissonance phenomena: On the salience of premanipulation attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 14, 23-31.

- Benin, M.H., & Nienstedt, B.C. (1985). Happiness in single- and dual-earner families: The effects of marital happiness, job satisfaction, and life cycle. *Journal of Marriage and the Family*, 47, 975-984.
- Berger, P.L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City, NY: Doubleday Anchor.
- Berglas, S.C. (1986). *The success syndrome*. New York: Plenum.
- Bernard, J. (1982). *The future of marriage*. New Haven: Yale University Press.
- Bibby, R.W. (1983). Searching for the invisible thread: Meaning systems in contemporary Canada. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 101-119.
- Blake, J. (1979). Is zero preferred? American attitudes toward childlessness. *Journal of Marriage and the Family*, 41, 254-257.
- Block, J. (1973). Conceptions of sex role: Some cross-cultural and longitudinal perspectives. *American Psychologist*, 28, 512-526.
- Bloom, B.L., White, S.W., & Asher, S. J. (1979). Marital disruption as a stressful life event. In G. Levinger & O.C. Moles (Eds.), *Divorce and separation: Context, causes, and consequences* (pp. 184-200). New York: Basic Books.
- Blumstein, P., & Schwartz, P. (1983). *American couples*. New York: Simon & Schuster (Pocket).
- Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss*. Vol. 1: *Attachment*. New York: Basic Books.
- Bowlby, J. (1973). *Attachment and loss*. Vol. 2: *Separation anxiety and anger*. New York: Basic Books.
- Bradburn, N.M. (1969). *The structure of psychological well-being*. Chicago: Aldine.
- Bradley, G.W. (1978). Self-serving biases in the attribution process: A reexamination of the fact or fiction question. *Journal of Personality and Social Psychology*, 36, 56-71.
- Brady, J.V. (1958). Ulcers in executive monkeys. *Scientific American*, 199, 95-100.
- Braverman, H. (1974). *Labor and monopoly capitalism: The degradation of work in the twentieth century*. New York: Monthly Review Press.
- Braudy, L. (1986). *The frenzy of renown: Fame and its history*. New York: Oxford University Press.
- Brehm, J.W. (1966). *A theory of psychological reactance*. New York: Academic Press.
- Brickman, P., & Campbell, D.T. (1971). Hedonic relativism and planning the good society. In M.H. Appley (Ed.), *Adaptation level theory: A symposium* (pp. 287-302). New York: Academic Press.
- Brickman, P., Coates, D., & Janoff-Bulman, R. (1978). Lottery winners and accident victims: Is happiness relative? *Journal of Personality and Social Psychology*, 36, 917-927.
- Brim, O.G. (1988, September). Losing and winning. *Psychology Today*, 22(9), 48-52.
- Bromley, D. G. (1988). *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy*. Beverly Hills: Sage.
- Bromley, D.G. (1988). Deprogramming as a mode of exit from new religious movements: The case of the Unificationist movement. In D.G. Bromley

- (Ed.), *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy* (pp. 185-204). Beverly Hills: Sage.
- Brown, J.D. (1986). Evaluations of self and others: Self-enhancement biases in social judgments. *Social Cognition*, 4, 353-376.
- Brundage, J.A. (1982). Concubinage and marriage in medieval canon law, and other articles. In V. Bullough & J. Brundage (Eds.), *Sexual practices and the medieval church*. Buffalo: Prometheus Books.
- Bullough, V.L. (1982). The Christian inheritance, and other articles. In V. Bullough & J. Brundage (Eds.), *Sexual practices and the medieval church*. Buffalo: Prometheus Books.
- Bullough, V.L., & Brundage, J. (1982). *Sexual practices and the medieval church*. Buffalo: Prometheus.
- Bulman, R.J., & Wortman, C.B. (1977). Attributions of blame and coping in the real world: Severe accident victims react to their lot. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 351-363.
- Burawoy, M. (1979). *Manufacturing consent*. Chicago: University of Chicago Press.
- Burgess, E.W., & Locke, H.J. (1945). *The family: From institution to companionship*. New York: American Book Co.
- Burridge, K. (1969). *New heaven, new earth: A study of millenarian activities*. New York: Schocken.
- Buss, D.M. (1990). The evolution of anxiety and social exclusion. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 9, 196-210.
- Callan, V.J. (1985a). Comparison of mothers of one child by choice with mothers wanting second birth. *Journal of Marriage and the Family*, 47, 155-164.
- Callan, V.J. (1985b). Perceptions of parents, the voluntarily and involuntarily childless: A multidimensional scaling analysis. *Journal of Marriage and the Family*, 47, 1045-1050.
- Callan, V.J. (1987). The personal and marital adjustment of mothers and of voluntarily and involuntarily childless wives. *Journal of Marriage and the Family*, 49, 847-856.
- Campbell, A. (1981). *The sense of well-being in America*. New York: McGraw-Hill.
- Campbell, A., Converse, P. E., & Rodgers, W. L. (1976). *The quality of American life: Perceptions, evaluations, and satisfactions*. New York: Russell Sage.
- Campbell, J.D. (1986). Similarity and uniqueness: The effects of attribute type, relevance, and individual differences in self-esteem and depression. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 281-294.
- Campbell, J.D., & Fairey, P.J. (1985). Effects of self-esteem, hypothetical explanations, and verbalizations of expectancies on future performance. *Journal of Personality and Social Psychology*, 48, 1097-1111.
- Cantor, N., & Kihlstrom, J. (1989). Social intelligence. In R.S. Wyer & T.K. Srull (Eds.), *Advances in social cognition*, Vol. III: *Social intelligence and cognitive assessments of personality*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

- Carver, C.S., & Scheier, M.F. (1981). *Attention and self-regulation: A control-theory approach to human behavior*. New York: Springer-Verlag.
- Carver, C.S., & Scheier, M.F. (1982). Control theory: A useful conceptual framework for personality-social, clinical, and health psychology. *Psychological Bulletin*, 92, 111-135.
- Cassirer, E. (1955). *The philosophy of symbolic forms* (Vol. 1: Language). New Haven: Yale University Press. Original work published in 1921.
- Chamberlin, E.R. (1986/1969). *The bad popes*. New York: Dorset.
- Chemiss, C. (1980). *Professional burnout in human service organizations*. New York: Praeger.
- Childe, V.G. (1945). Directional changes in funerary practices during 50,000 years. *Man*, 45. (esp. pp. 16-18).
- Clebsch, W.A. (1979). *Christianity in European history*. New York: Oxford.
- Cohen, J. (1964). *Behavior in uncertainty*. London: Unwin.
- Cohn, N. (1970). *The pursuit of the millenium: Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*. New York: Oxford University Press.
- Collingwood, R.G. (1946). *The idea of history*. Oxford: Clarendon.
- Comer, R., & Laird, J.D. (1975). Choosing to suffer as a consequence of expecting to suffer: Why do people do it? *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, 92-101.
- Conquest, R. (1986). *The harvest of sorrow: Soviet collectivization and the terror-famine*. New York: Oxford University Press.
- Conquest, R. (1990). *The great terror: A reassessment*. New York: Oxford University Press.
- Cooper, J., & Fazio, R.H. (1984). A new look at dissonance theory. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 17, pp. 229-266). New York: Academic Press.
- Costa, P.T., & McCrae, R.R. (1980). Influence of extraversion and neuroticism on subjective well-being: Happy and unhappy people. *Journal of Personality and Social Psychology*, 38, 668-678.
- Costa, P.T., & McCrae, R.R. (1984). Personality as a lifelong determinant of well-being. In C.Z. Malatesta & C.E. Izard (Eds.), *Emotion in adult development* (pp. 141-157). Beverly Hills: Sage.
- Costa, P.T., McCrae, R.R., & Zonderman, A.B. (1987). Environmental and dispositional influences on well-being: Longitudinal follow-up of an American national sample. *British Journal of Psychology*, 78, 299-306.
- Cott, N.F. (1977). *The bonds of womanhood*. New Haven: Yale University Press.
- Cott, N.F. (1979). Passionlessness: An interpretation of Victorian sexual ideology, 1790-1850. In N. Cott & E. Pleck (Eds.), *A heritage of her own* (pp. 162-181). New York: Simon & Schuster.
- Coyne, J.C., & Gotlieb, I.H. (1983). The role of cognition in depression: A critical appraisal. *Psychological Bulletin*, 94, 472-505.

- Crary, W.G. (1966). Reactions to incongruent self-experiences. *Journal of Consulting Psychology*, 30, 246-252.
- Crocker, J. (1982). Biased questions in judgment of covariation studies. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 8, 214-220.
- Crossman, R.H. (1987). *The god that failed*. Washington, DC: Regnery Gateway. (Original work published 1949.)
- Csikszentmihalyi, M. (1982). Toward a psychology of optimal experience. In L. Wheeler (Ed.), *Review of personality and social psychology*, Vol. 2, pp. 13-36. Beverly Hills: Sage.
- Csikszentmihalyi, M. (1990). *Flow: The psychology of optimal experience*. New York: Harper & Row.
- Culler, J. (1982). *On deconstruction: Theory and criticism after Structuralism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Daly, M. (1985/ 1968). *The church and the second sex*. Boston: Beacon Press.
- Darley, J. M., & Latané, B. (1968). Bystander intervention in emergencies: Diffusion of responsibility. *Journal of Personality and Social Psychology*, 8, 377-383.
- Darley, J.M., & Goethals, G.R. (1980). People's analyses of the causes of ability-linked performances. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 13, pp. 1-37). New York: Academic Press.
- Deci, E.L. (1971). Effects of externally mediated rewards on intrinsic motivation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 18, 105-115.
- Deci, E.L., & Ryan, R.M. (1980). The empirical exploration of intrinsic motivational processes. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 13, pp. 39-80). New York: Academic Press.
- Deci, E.L., & Ryan, R.M. (1985). *Intrinsic motivation and self-determination in human behavior*. New York: Plenum.
- Demos, J., & Demos, V. (1969). Adolescence in historical perspective. *Journal of Marriage and the Family*, 31, 632-638.
- De C. Pizan (1982). *The book of the city of ladies*. (E. J. Richards, trans.). New York: Persea Books. (Original work published 1415.)
- De D. Rougemont (1956). *Love in the Western world* (M. Belgion, trans.). New York: Pantheon.
- Derber, C. (1979). *The pursuit of attention: Power and individualism in everyday life*. New York: Oxford University Press.
- Des P. Barres (1987). *I'm with the band: Confessions of a groupie*. New York: Jove.
- Diamond, D.B. (1990). Private agony, public cause. *Ladies Home Journal*, 107 (6: June), 125-182.
- Diener, E. (1984). Subjective well-being. *Psychological Bulletin*, 95, 542-575.
- Dodds, E.R. (1965). *Pagan and Christian in an age of anxiety*. New York: Norton.
- Duval, S., & Wicklund, R. A. (1972). *A theory of objective self-awareness*. New York: Academic Press.

- Eagly, A. (1987). *Sex differences in social behavior: A social-role interpretation*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Ebaugh, H.R.F. (1988). *Becoming an ex: The process of role exit*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ebaugh, H.R.F. (1988b). Leaving Catholic convents: Toward a theory of disengagement. In D.G. Bromley (Ed.), *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy* (pp. 100-121). Beverly Hills: Sage.
- Ebaugh, H.R.F., Richman, K., & Chafetz, J.S. (1984). Life crises among the religiously committed: Do sectarian differences matter? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23, 19-31.
- Ebeling, K. (1990, November 19). The failure of feminism. *Newsweek*, 116(21).
- Ehrenreich, B. (1983). *The hearts of men: American dreams and the flight from commitment*. Garden City, NY: Doubleday Anchor.
- Ehrenreich, B., Hess, E., & Jacobs, G. (1986). *Re-making love: The feminization of sex*. Garden City, NY: Doubleday Anchor.
- Eliade, M. (1978). *A history of religious ideas, Volume 1: From the Stone Age to the Eleusinian mysteries*. (W. Trask, trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Eliade, M. (1982). *A history of religious ideas, Volume 2: From Gautama Buddha to the triumph of Christianity*. (W. Trask, trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Eliade, M. (1985). *A history of religious ideas, Volume 3: From Muhammad to the Age of Reforms*. (A. Hildebeitel and D. Apostolos-Cappadona, trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Elder, G.H. (1974). *Children of the Great Depression*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ellenberger, H.F. (1958). A clinical introduction to psychiatric phenomenology and existential analysis. In R.E. Angel May, & H.F. Ellenberger (Eds.), *Existence* (pp. 92-124). New York: Simon & Schuster.
- Emmons, R.A. (1986). Personal strivings: An approach to personality and subjective well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 51, 1058-1068.
- Emmons, R.A. (1989). The personal striving approach to personality. In L.A. Pervin (Ed.), *Goal concepts in personality and social cognition*. (pp. 87-126). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Emmons, R.A., Diener, E., & Larsen, R.J. (1986). Choice and avoidance of everyday situations and affect congruence: Two models of reciprocal interactionism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 51, 815-826.
- Emmons, R.A., & King, L.A. (1988). Conflict among personal strivings: Immediate and long-term implications for psychological and physical well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54, 1040-1048.
- Erikson, E.H. (1950). *Childhood and society*. New York: Norton.

- Fagan, B.M. (1984). *Clash of cultures*. New York: Freeman.
- Fass, P. (1977). *The damned and the beautiful: American youth in the 1920s*. Oxford: Oxford University Press.
- Fawtier, R. (1960). *The Capetian kings of France: Monarch and nation 987-1328*. (L. Butler & R. Adam, trans.). New York: St. Martin's Press.
- Feather, N.T. (1969). Attribution of responsibility and valence of success and failure in relation to initial confidence and task performance. *Journal of Personality and Social Psychology*, 13, 129-144.
- Fendrich, M. (1984). Wives' employment and husbands' distress: A meta-analysis and a replication. *Journal of Marriage and the Family*, 46, 871-879.
- Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Stanford: Stanford University Press.
- Festinger, L., & Carlsmith, J.M. (1959). Cognitive consequences of forced compliance. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 58, 203-210.
- Fiedler, L.A. (1982/ 1966). *Love and death in the American novel*. New York: Stein and Day (Scarborough).
- Fincham, F.D., Beach, S.P., & Baucom, D.H. (1987). Attributional processes in distressed and nondistressed couples: 4. Self-partner attribution differences. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 739-748.
- Fischer, L. (1987). [Untitled autobiographical chapter.] In R. Crossman (Ed.), *The god that failed* (pp. 196-228). Washington, DC: Regnery Gateway.
- Fisher, W.A., & Byrne, D. (1978). Sex differences in response to erotica? Love versus lust. *Journal of Personality and Social Psychology*, 36, 117-125.
- Fiske, S.T., & Taylor, S. E. (1984). *Social cognition*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Fitch, G. (1970). Effects of self-esteem, perceived performance, and choice on causal attributions. *Journal of Personality and Social Psychology*, 16, 311-315.
- Folkman, S. (1984). Personal control and stress and coping process: A theoretical analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 839-852.
- Foucault, M. (1980). *The history of sexuality*. New York: Random House.
- Fowler, J.W. (1981). *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper & Row.
- Frankel, A., & Snyder, M.L. (1978). Poor performance following unsolvable problems: Learned helplessness or egotism? *Journal of Personality and Social Psychology*, 36, 1415-1423.
- Frankl, V.E. (1976/ 1959). *Man's search for meaning*. New York: Pocket.
- Fraser, A. (1984). *The weaker vessel*. New York: Random House.
- Free, L.A., & Cantril, H. (1968). *The political beliefs of Americans*. New York: Clarion.
- Freedman, J. (1978). *Happy people: What happiness is, who has it, and why*. New York: Harcourt, Brace & Jovanovich.
- Freud, S. (1956/ 1913). *Totem und Tabu* [*Totem and taboo*]. Frankfurt, Germany: Fischer Bucherei.

- Freud, S. (1971/1923). *Die Zukunft einer Illusion* [*The future of an illusion*]. Frankfurt, Germany: Fischer.
- Freud, S. (1930). *Civilization and its discontents*. (J. Riviere, trans.). London: Hogarth Press.
- Fried, M. (1963). Grieving for a lost home. In L. Duhl (Ed.), *The urban condition*. New York: Basic Books.
- Friedrich, O. (1986). *The end of the world: A history*. New York: Fromm.
- Fromm, E. (1956). *The art of loving*. New York: Harper & Row.
- Funder, D.C., & Ozer, D.J. (1983). Behavior as a function of the situation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 44, 107-112.
- Gay, P. (1984). *The bourgeois experience: Education of the senses*. New York: Oxford University Press.
- Genovese, E.D. (1976). *Roll, Jordan, roll: The world the slaves made*. New York: Random House (Vintage).
- Gergen, K.J., & Gergen, M.M. (1988). Narrative and the self as relationship. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 21, pp.17-56). San Diego: Academic Press.
- Gibbon, E. (1963/1788). *The decline and fall of the Roman empire*. New York: Dell.
- Gide, A. (1987). [Untitled autobiographical chapter.] In R. Crossman (Ed.), *The god that failed* (pp. 165-195). Washington, DC: Regnery Gateway.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Glass, D.C., Singer, J.E., & Friedman, L.N. (1969). Psychic cost of adaptation to an environmental stressor. *Journal of Personality and Social Psychology*, 12, 200-210.
- Glenn, N.D., & McLanahan, S. (1982). Children and marital happiness: A further specification of the relationship. *Journal of Marriage and the Family*, 44, 63-72.
- Glenn, N.D., & Weaver, C.N. (1978). A multivariate multisurvey study of marital happiness. *Journal of Marriage and the Family*, 40, 269-282.
- Glick, P.C. (1977). Updating the life cycle of the family. *Journal of Marriage and the Family*, 39, 5-13.
- Gold, P.S. (1982). The marriage of Mary and Joseph in the twelfth-century ideology of marriage. In V. Bullough & J. Brundage (Eds.), *Sexual practices and the medieval church*. Buffalo: Prometheus Books.
- Goleman, D. (1985). *Vital lies, simple truths*. New York: Simon & Schuster.
- Goleman, D. (1988). *The meditative mind: The varieties of meditative experience*. New York: St. Martin's Press.
- Graham, B. (1987). *Facing death and the life after*. Waco, TX: Word Books.
- Greenberg, J., & Pyszczynski, T. (1985). Compensatory self-inflation: A response to the threat to self-regard of public failure. *Journal of Personality and Social Psychology*, 49, 273-280.

- Greenberg, J., Pyszczynski, T., Solomon, S., Rosenblatt, A., Veeder, M., Kirkland, S., & Lyon, D. (1990). Evidence for terror management theory II: The effects of mortality salience on reactions to those who threaten or bolster the cultural worldview. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58, 308-318.
- Greenblatt, C. S. (1983). The salience of sexuality in the early years of marriage. *Journal of Marriage and the Family*, 45, 289-300.
- Greenwald, A. G. (1980). The totalitarian ego: Fabrication and revision of personal history. *American Psychologist*, 35, 603-618.
- Greven, P. (1977). *The Protestant temperament*. New York: Knopf.
- Guth, J.L., & Green, J. C. (1988, April). Grand old deity. *Psychology Today*, 22(4), 20-23.
- Guttentag, M., & Secord, P.F. (1983). *Too many women? The sex ratio question*. Beverly Hills: Sage.
- Habermas, J. (1973). *Legitimation crisis*. (T. McCarthy, trans.). Boston: Beacon.
- Hadaway, C.K., & Roof, W. C. (1988). Apostasy in American churches: Evidence from national survey data. In D.G. Bromley (Ed.), *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy* (pp. 29-46). Beverly Hills: Sage.
- Hall, J.R. (1988). The impact of apostates on the trajectory of religious movements: The case of Peoples Temple. In D. G. Bromley (Ed.), *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy* (pp. 229-250). Beverly Hills: Sage.
- Haller, J.S., & Haller, R.M. (1974). *The physician and sexuality in Victorian America*. New York: Norton.
- Hammond, P.E. (1983). Another Great Awakening? In R.C. Liebman & R. Wuthnow (Eds.), *The new Christian Right: Mobilization and legitimation* (pp. 208-223). New York: Aldine.
- Harris, M. (1978). *Cannibals and kings: The origins of cultures*. New York: Random House.
- Harris, T.G., & Trotter, R.J. (1989, March). Work smarter, not harder. *Psychology Today*, 23(3), 33.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit [Being and time]*. Tuebingen, West Germany: Niemayer.
- Heidegger, M. (1968). *What is called thinking?* (J.G. Gray, trans.). New York: Harper & Row. (Original work published 1954).
- Heider, F. (1958). *The psychology of interpersonal relations*. New York: Wiley.
- Helmreich, R.L., Sawin, L.L., & Carsrud, A.L. (1986). The honeymoon effect in job performance: Temporal increases in the predictive power of achievement motivation. *Journal of Applied Psychology*, 71, 185-188.
- Helson, H. (1964). *Adaptation-level theory: An experimental and systematic approach to behavior*. New York: Harper.
- Hendin, H. (1982). *Suicide in America*. New York: Norton.

- Higgins, E.T. (1987). Self-discrepancy: A theory relating self and affect. *Psychological Review*, 94, 319-340.
- Hilbert, R.A. (1984). The acultural dimensions of chronic pain: Flawed reality construction and the problem of meaning. *Social Problems*, 31, 365-378.
- Hill, C.T., Rubin, Z., & Peplau, L.A. (1979). Breakups before marriage: The end of 103 affairs. In G. Levinger & O.C. Moles (Eds.), *Divorce and separation: Contexts, causes, and consequences* (pp. 64-82). New York: Basic Books.
- Hochschild, A.R. (1983). *The managed heart: Commercialization of human feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Hock, E., Gnezda, M.T., & McBride, S.L. (1984). Mothers of infants: Attitudes toward employment and motherhood following birth of the first child. *Journal of Marriage and the Family*, 46, 425-531.
- Hoehne, H. (1969). *The order of the death's head: The story of Hitler's SS*. New York: Random House.
- Hoffman, L.W., & Manis, J.D. (1979). The value of children in the United States: A new approach to the study of fertility. *Journal of Marriage and the Family*, 41, 583-596.
- Hogan, R. (1983). A socioanalytic theory of personality. In M. Page & R. Dienstbier (Eds.), *Nebraska Symposium on Motivation* (pp. 55-89). Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Hoge, D.R. (1988). Why Catholics drop out. In D. G. Bromley (Ed.), *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy* (pp. 81-99). Beverly Hills: Sage.
- Holtzworth-Munroe, A., & Jacobson, N. S. (1985). Causal attributions of married couples: When do they search for causes? What do they conclude when they do? *Journal of Personality and Social Psychology*, 48, 1398-1412.
- Houghton, W. E. (1957). *The Victorian frame of mind, 1830-1879*. New Haven: Yale University Press.
- Huber, R.M. (1971). *The American idea of success*. New York: McGraw-Hill.
- Hunt, D. (1970). *Parents and children in history*. New York: Harper.
- Huntington, R., & Metcalf, P (1979). *Celebrations of death: The anthropology of mortuary ritual*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Jackall, R. (1988). *Moral mazes: The world of corporate managers*. New York: Oxford University Press.
- Jacobs, J. (1984). The economy of love in religious commitment: The deconversion of women from nontraditional religious movements. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23, 155-171.
- Jahr, C. (1990, July). Tammy at twilight. *Ladies' Home Journal*, 107(7), 88-96.
- Janoff-Bulman, R. (1985). The aftermath of victimization: Rebuilding shattered assumptions. In C.R. Figley (Ed.), *Trauma and its wake* (pp. 15-35). New York: Brunner/Mazel.

- Janoff-Bulman, R. (1989). Assumptive worlds and the stress of traumatic events: Applications of the schema construct. *Social Cognition*, 7, 113-136.
- Janoff-Bulman, R., & Timko, C. (1987). Coping with traumatic life events: The role of denial in light of people's assumptive worlds. In C. R. Snyder & C. E. Ford (Eds.), *Coping with negative life events* (pp. 135-159). New York: Plenum.
- Jaynes, J. (1976). *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*. Boston: Houghton Mifflin.
- Johnson, E.J., & Tversky, A. (1983). Affect, generalization and the perception of risk. *Journal of Personality and Social Psychology*, 45, 20-31.
- Johnson, T.J., Feigenbaum, R., & Weiby, M. (1964). Some determinants and consequences of the teacher's perception of causation. *Journal of Educational Psychology*, 55, 237-246.
- Johnson, W.S. (1979). *Living in sin: The Victorian sexual revolution*. Chicago: NelsonHall.
- Jones, E. E. (in press). The framing of competence. *Personality and Social Psychology Bulletin*.
- Jones, E.E., Kanouse, D.E., Kelley, H.H., Nisbett, R.E., Valins, S., & Weiner, B. (1972). *Attribution: Perceiving the causes of behavior*. Morristown, NJ: General Learning Press.
- Jones, E.E., & Nisbett, R.E. (1971). *The actor and the observer: Divergent perceptions of the causes of behavior*. Morristown, NJ: General Learning Press.
- Jung, C.G. (1971). The spiritual problem of modern man. In *The portable Jung* (R.F.C. Hull, trans., pp. 456-479). New York: Viking Press. Original work published in 1928.
- Kagan, J. (1981). *The second year: The emergence of self-awareness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kant, I. (1767/ 1797). *Kritik der praktischen Vernunft [Critique of practical reason]*. Hamburg, Germany: Felix Meiner Verlag.
- Kapleau, P. (1980). *The three pillars of Zen*. Garden City, NY: Doubleday Anchor.
- Karnow, S. (1983). *Vietnam: A history*. New York: Viking Press.
- Kaufman, S.R. (1986). *The ageless self: Sources of meaning in late life*. New York: Meridian.
- Kastenbaum, R. (1974). Fertility and the fear of death. *Journal of Social Issues*, 30(4), 63-78.
- Kearl, M. (1989). *Endings: A sociology of death and dying*. New York: Oxford University Press.
- Kett, J.F. (1977). *Rites of passage: Adolescence in America 1790 to the present*. New York: Basic Books.
- Kitson, G. (1985). Marital discord and marital separation: A county survey. *Journal of Marriage and the Family*, 47, 693-700.
- Klemke, E.D. (1981). *The meaning of life*. New York: Oxford University Press.

- Klinger, E. (1985). Consequences of commitment to and disengagement from incentives. *Psychological Review*, 82, 1-25.
- Klinger, E. (1977). *Meaning and void: Inner experience and the incentives in people's lives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Koestler, A. (1987). [Untitled autobiographical chapter.] In R. Crossman (Ed.), *The god that failed* (pp. 15-75). Washington, DC: Regnery Gateway.
- Kohen, J.A., Brown, C.A., & Feldberg, R. (1979). Divorced mothers: The costs and benefits of female family control. In G. Levinger & O. C. Moles (Eds.), *Divorce and separation: Contexts, causes, and consequences* (pp. 228-245). New York: Basic Books
- Korbin, J. E. (1986). Childhood histories of women imprisoned for fatal child maltreatment. *Child Abuse and Neglect*, 10, 331-338.
- Korbin, J.E. (1987: July). *Fatal child maltreatment*. Paper presented at the Third National Family Violence Research Conference, Durham, N.H.
- Korbin, J.E. (1987). Incarcerated mothers' perceptions and interpretations of their fatally maltreated children. *Child Abuse and Neglect*, 11, 397-407.
- Korbin, J.E. (1989). Fatal maltreatment by mothers: A proposed framework. *Child Abuse and Neglect*, 13, 481-489.
- Kübler-Ross, E. (1969). *On death and dying*. New York: Macmillan.
- Kuiper, N.A. (1978). Depression and causal attributions for success and failure. *Journal of Personality and Social Psychology*, 36, 236-246.
- Kuiper, N.A., & Derry, P.A. (1982). Depressed and nondepressed content self-reference in mild depression. *Journal of Personality*, 50, 67-79.
- Kuiper, N.A., & MacDonald, M.R. (1982). Self and other perception in mild depressives. *Social Cognition*, 1, 233-239.
- Kuiper, N.A., MacDonald, M.R., & Derry, P.A. (1983). Parameters of a depressive self-schema. In J. Suls & A. G. Greenwald (Eds.), *Psychological perspectives on the self* (Vol. 2, pp. 191-217). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Langer, E.J. (1975). The illusion of control. *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, 311-328.
- Langer, E.J., & Roth, J. (1975). Heads I win, tails it's chance: The illusion of control as a function of the sequence of outcomes in a purely chance task. *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, 951-955.
- Larkin, R.W. (1979). *Suburban youth in cultural crisis*. New York: Oxford University Press.
- Larwood, L., & Whittaker, W. (1977). Managerial myopia: Self-serving biases in organizational planning. *Journal of Applied Psychology*, 62, 194-198.
- Lasch, C. (1977). *Haven in a heartless world: The family besieged*. New York: Basic Books.
- Lasch, C. (1978). *The culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations*. New York: Norton.

- Lawson, A. (1988). *Adultery: An analysis of love and betrayal*. New York: Basic Books.
- Le J. Goff (1980). *Time, work, and culture in the Middle Ages*. (A. Goldhammer, trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Lepper, M.R., & Greene, D. (Eds.). (1978). *The hidden costs of reward*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Lepper, M.R., Greene, D., & Nisbett, R. E. (1973). Undermining children's intrinsic interest with extrinsic rewards: A test of the overjustification hypothesis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 28, 129-137.
- Lerner, M.J. (1980). *The belief in a just world: A fundamental delusion*. New York: Plenum.
- Lester, D. (1984). The association between the quality of life and suicide and homicide rates. *Journal of Social Psychology*, 124, 247-248.
- Levinson, D.J. (1978). *The seasons of a man's life* (with C. Darrow, E. Klein, M. Levinson, & B. McKee). New York: Ballantine Books.
- Lewinsohn, P.M., Larson, D.W., & Munoz, R.F. (1982). The measurement of expectancies and other cognitions in depressed individuals. *Cognitive Therapy and Research*, 6, 437-446.
- Lewinsohn, P.M., Mischel, W., Chaplin, W., & Barton, R. (1980). Social competence and depression: The role of illusory self-perceptions. *Journal of Abnormal Psychology*, 89, 203-212.
- Liebman, C.S. (1983). Extremism as a religious norm. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 75-86.
- Liebman, R.C. (1983b). Mobilizing the Moral Majority. In R.C. Liebman & R. Wuthnow (Eds.), *The new Christian Right: Mobilization and legitimation* (pp. 50-74). New York: Aldine.
- Liebman, R.C. (1983c). The making of the new Christian Right. In R.C. Liebman & R. Wuthnow (Eds.), *The new Christian Right: Mobilization and legitimation* (pp. 229-238). New York: Aldine.
- Liebman, R.C., & Wuthnow, R. (1983). *The new Christian Right*. New York: Aldine.
- Lifton, R.J. (1986). *The Nazi doctors: Medical killing and the psychology of genocide*. New York: Basic Books.
- Linville, P.W. (1985). Self-complexity and affective extremity: Don't put all your eggs in one cognitive basket. *Social Cognition*, 3, 94-120.
- Linville, P.W. (1987). Self-complexity as a cognitive buffer against stress-related illness and depression. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 663-676.
- Little, B.R. (1988). Personal projects analysis: Trivial pursuits, magnificent obsessions, and the search for coherence. In D. Buss & N. Cantor (Eds.), *Personality psychology: Recent trends and emerging directions* (pp. 15-31). New York: Springer Verlag.
- Lopata, H.Z. (1971). *Occupation: Housewife*. Westport, CT: Greenwood.
- Lyman, H.B. (1971). *Single again*. New York: McKay.

- Maalouf, A. (1987). *The Crusades through Arab eyes*. (J. Rothschild, trans.). New York: Schocken.
- Macfarlane, A. (1986). *Marriage and love in England: Modes of reproduction 1300-1840*. Oxford: Basil Blackwell.
- Machlowitz, M. (1980). *Workaholics*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Mann, J., Berkowitz, L., Sidman, J., Starr, S., & West, S. (1974). Satiation of the transient stimulating effect of erotic films. *Journal of Personality and Social Psychology*, 30, 729-735.
- Margolis, M.L. (1984). *Mothers and such: Views of American women and why they changed*. Berkeley: University of California Press.
- Markus, H., & Nurius, P.S. (1986). Possible selves. *American Psychologist*, 41, 954-969.
- Markus, H., & Nurius, P.S. (1987). Possible selves: The interface between motivation and the self-concept. In K. Yardley & T. Honess (Eds.), *Self and Identity: Psychosocial perspectives* (pp. 157-172). Chichester, England: Wiley.
- Marris, P. (1974). *Loss and change*. New York: Random House.
- Maslow, A.H. (1968). *Toward a psychology of being*. New York: Van Nostrand.
- Masters, W.H., & Johnson, V.E. (1970). *Human sexual inadequacy*. Boston: Little, Brown & Co.
- Matthews, R., & Matthews, A.M. (1986). Infertility and involuntary childlessness: The transition to nonparenthood. *Journal of Marriage and the Family*, 48, 641-649.
- Maugham, W.S. (1977/ 1919). *The moon and sixpence*. New York: Penguin.
- McFarlin, D.B., & Blascovich, J. (1981). Effects of self-esteem and performance feedback on future affective preferences and cognitive expectations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 40, 521-531.
- McLaughlin, S.D. & Micklin, M. (1983). The timing of first birth and changes in personal efficacy. *Journal of Marriage and the Family*, 45, 47-56.
- McLoughlin, W.G. (1978). *Revivals, awakenings, and reform*. Chicago: University of Chicago Press.
- McNamara, J.A. (1982). Chaste marriage and clerical celibacy. In V. Bullough & J. Brundage (Eds.), *Sexual practices and the medieval church*. Buffalo, N. Y.: Prometheus Books.
- McPherson, J.M. (1988). *Battle cry of freedom: The civil war era*. New York: Oxford University Press.
- Medow, H., & Zander, A. (1965). Aspirations for the group chosen by central and peripheral members. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1, 224-228.
- Melzack, R., & Wall, P.D. (1983). *The challenge of pain*. New York: Basic Books.

- Merton, R.K., & Kitt, A.S. (1950). Contributions to the theory of reference group behavior. In R. K. Merton & P. F. Lazarsfeld (Eds.), *Continuities in social research*. Glencoe, IL: Free Press.
- Meyer, D.H. (1976). American intellectuals and the Victorian crisis of faith. In D. Howe (Ed.), *Victorian America* (pp. 59-80). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Miller, D.H. (1959). *Ghost dance*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Miller, G. (1981). *It's a living: Work in modern society*. New York: St. Martin's Press.
- Mischel, W. (1968). *Personality and assessment*. New York: Wiley.
- Morris, D.R. (1965). *The washing of the spears: The rise and fall of the Zulu nation*. New York: Simon & Schuster.
- Moore, B. (1984). *Privacy: Studies in social and cultural history*. London: Sharpe.
- Mosher, C.D. (1980). *The Mosher survey: Sexual attitudes of 45 Victorian women* (J. MaHood & K. Wenburg, eds.). New York: Amo Press.
- Nelson, L.D., & Bromley, D.G. (1988). Another look at conversion and defection in conservative churches. In D. G. Bromley (Ed.), *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy* (pp. 47-62). Beverly Hills: Sage.
- Newman, K.S. (1988). *Falling from grace: The experience of downward mobility in the American middle class*. New York: Free Press.
- Oates, S.B. (1975). *The fires of Jubilee: Nat Turner's fierce rebellion*. New York: Harper and Row.
- O'Neill, W.L. (1971). *Coming apart: An informal history of America in the 1960s*. New York: Quadrangle Books.
- Orbach, S. (1986). *Hunger strike: The anorectic's struggle as a metaphor for our age*. New York: Norton.
- Osgood, C.E. & Tzeng, O.C.S. (1990). *Language, meaning, and culture: The selected papers of C. E. Osgood*. New York: Praeger.
- Osherson, S., & Dill, D. (1983). Varying work and family choices: Their impact on men's work satisfaction. *Journal of Marriage and the Family*, 45, 339-346.
- Palmer, R.R. (1969). *Twelve who ruled: The year of the terror in the French revolution*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Palys, T.S., & Little, B.R. (1983). Perceived life satisfaction and the organization of personal project systems. *Journal of Personality and Social Psychology*, 44, 1121-1130.
- Parker, G. (1987). *The Thirty Years' War*. New York: Military Heritage Press.
- Parkes, C.M., & Weiss, R. S. (1983). *Recovery from bereavement*. New York: Basic Books.
- Patterson, O. (1982). *Slavery and social death*. Cambridge: Harvard University Press.
- Paloutzian, R.F. (1981). Purpose in life and value changes following conversion. *Journal of Personality and Social Psychology*, 41, 1153-1160.

- Pennebaker, J.W. (1989). Stream of consciousness and stress: Levels of thinking. In J.S. Uleman & J.A. Bargh (Eds.), *The direction of thought: Limits of awareness, intention and control*. (pp. 327-350). New York: Guilford.
- Phillips, J.A. (1984). *Eve: The history of an idea*. San Francisco: Harper & Row.
- Pines, M., & Aronson, E. (1983). Antecedents, correlates, and consequences of sexual jealousy. *Journal of Personality*, 51, 108-135.
- Pistrang, N. (1984). Women's work involvement and experience of new motherhood. *Journal of Marriage and the Family*, 46, 433-447.
- Polanyi, M., & Prosch, H. (1975). *Meaning*. Chicago: University of Chicago Press.
- Potter, D.M. (1954). *People of plenty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Powers, W.T. (1973). *Behavior: The control of perception*. Chicago: Aldine.
- Price, S.J., & McKenry, P.C. (1988). *Divorce*. Beverly Hills: Sage.
- Price-Bonham, S., & Balswick, J.O. (1980). The noninstitutions: Divorce, desertion, and remarriage. *Journal of Marriage and the Family*, 40, 959-972.
- Quattrone, G.A., & Jones, E.E. (1978). Selective self-disclosure with and without correspondent performance. *Journal of Experimental Social Psychology*, 14, 511-526.
- Raboteau, A.J. (1978). *Slave religion: The invisible institution in the antebellum south*. New York: Oxford University Press.
- Reiss, I.L. (1986). A sociological journey into sexuality. *Journal of Marriage and the Family*, 48, 233-242.
- Rempel, J. (1985). Childless elderly: What are they missing? *Journal of Marriage and the Family*, 47, 343-348.
- Reps, P. (1957). (Ed.). *Zen flesh, Zen bones: A collection of Zen and pre-Zen writings*. Rutland, VT: Tuttle.
- Rieff, P. (1968). *The triumph of the therapeutic*. New York: Harper & Row.
- Robbins, T. (1988). *Cults, converts, and charisma: The sociology of new religious movements*. London: Sage.
- Roberts, M. (1989, March). Eight ways to rethink your work style. *Psychology Today*, 23(3), 42-44.
- Robertson, L.S. (1977). Car crashes: Perceived vulnerability and willingness to pay for crash protection. *Journal of Community Health*, 3, 136-141.
- Rodgers, D.T. (1978). *The work ethic in industrial America 1850-1920*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rodin, J. (1976). Density, perceived choice, and response to controllable and uncontrollable outcomes. *Journal of Experimental Social Psychology*, 12, 564-578.
- Rodin, J., & Langer, E. (1977). Long-term effects of a control-relevant intervention with the institutionalized aged. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 897-902.
- Roeske, N.A., & Lake, K. (1977). Role models for women medical students. *Journal of Medical Education*, 52, 459-466.

- Rogers, T.B., Kuiper, N.A., & Kirker, W.S. (1977). Self-reference and the encoding of personal information. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 677-688.
- Rose, P. (1983). *Parallel lives: Five Victorian marriages*. New York: Knopf.
- Rosen, R. (1982). *The lost sisterhood: Prostitution in America, 1900-1918*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Rosenberg, C.S. (1972). The hysterical woman: Sex roles and role conflict in 19th century America. *Social Research*, 39, 652-678.
- Rosenblatt, A., Greenberg, J., Solomon, S., Pyszczynski, T., & Lyon, D. (1989). Evidence for terror management theory I: The effects of mortality salience on reactions to those who violate or uphold cultural values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, 681-690.
- Rosenblatt, P.C. (1974). Behavior in public places: Comparison of couples accompanied and unaccompanied by children. *Journal of Marriage and the Family*, 36, 750-755.
- Rosenfeld, D., Folger, R., & Adelman, H.F. (1980). When rewards reflect competence: A qualification of the overjustification effect. *Journal of Personality and Social Psychology*, 39, 368-376.
- Rosenthal, P. (1984). *Words and values: Some leading words and where they lead us*. New York: Oxford University Press.
- Ross, L. (1977). The intuitive psychologist and his shortcomings: Distortions in the attribution process. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology*, Vol. 10. New York: Academic Press.
- Roth, C. (1964). *The Spanish Inquisition*. New York: Norton.
- Roth, S., & Bootzin, R.R. (1974). Effects of experimentally induced expectancies of external control: An investigation of learned helplessness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 29, 253-264.
- Roth, S., & Kubal, L. (1975). Effects of noncontingent reinforcement on tasks of differing importance: Facilitation and learned helplessness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, 680-691.
- Rothbaum, F., Weisz, J.R., & Snyder, S.S. (1982). Changing the world and changing the self: A two-process model of perceived control. *Journal of Personality and Social Psychology*, 42, 5-37.
- Rothbaum, S. (1988). Between two worlds: Issues of separation and identity after leaving a religious community. In D.G. Bromley (Ed.), *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy* (pp. 205-228). Beverly Hills: Sage.
- Rubin, L.B. (1976). *Worlds of pain: Life in the working-class family*. New York: Basic Books.
- Ruble, D.N., Fleming, A.S., Hackel, L.S., & Stangor, C. (1988). Changes in the marital relationship during the transition to first time motherhood: Effects

- of violated expectations concerning division of household labor. *Journal of Personality and Social Psychology*, 55, 78-87.
- Runciman, S. (1951- 1954). *A history of the Crusades* (3 vols.). Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Russell, F.H. (1975). *The just war in the Middle Ages*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Ryan, W. (1971). *Blaming the victim*. New York: Vintage.
- Sartre, J.-P. (1974/ 1943). *Being and nothingness*. Secaucus, NJ: Citadel.
- Scarry, E. (1985). *The body in pain: The making and unmaking of the world*. New York: Oxford University Press.
- Schachter, S., & Singer, J.E. (1962). Cognitive, social and physiological determinants of emotional state. *Psychological Review*, 69, 379-399.
- Schafer, R.B., & Keith, P.M. (1984). A causal analysis of the relationship between the self-concept and marital quality. *Journal of Marriage and the Family*, 46, 909- 914.
- Schmale, A.H. (1971). Psychic trauma during bereavement. *International Psychiatric Clinics*, 8, 147-168.
- Schumm, W.R., & Bugaighis, M.A. (1986). Marital quality over the marital career: Alternative explanations. *Journal of Marriage and the Family*, 48, 165-168.
- Seligman, M.E.P. (1975). *Helplessness: On depression, development and death*. San Francisco: Freeman.
- Seligman, M.E.P. (1988, April). Boomer blues. *Psychology Today*, 22(10), 50-55.
- Sennett, R. (1974). *The fall of public man*. New York: Random House.
- Shafii, M. (1988). *Freedom from the self: Sufism, meditation, and psychotherapy*. New York: Human Sciences Press.
- Shaver, P., & Hazan, C. (1988). A biased overview of the study of love. *Journal of Social and Personal Relationships*, 5, 473-501.
- Shaver, P., Hazan, C., & Bradshaw, D. (1988). Love as attachment: The integration of three behavioral systems. In R. Sternberg & M. Barnes (Eds.), *The psychology of love* (pp. 68-99). New Haven: Yale University Press.
- Shils, E. (1981). *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shorter, E. (1975). *The making of the modern family*. New York: Basic Books.
- Shorter, E. (1982). *A history of women's bodies*. New York: Basic Books.
- Shrauger, J.S. (1975). Responses to evaluation as a function of initial self-perceptions. *Psychological Bulletin*, 82, 581-596.
- Shrauger, J.S., & Schoeneman, T.J. (1979). Symbolic interactionist view of self-concept: Through the looking glass darkly. *Psychological Bulletin*, 86, 549-573.
- Shupe, A., & Stacey, W. (1983). The Moral Majority constituency. In R.C. Liebman & R. Wuthnow (Eds.), *The new Christian Right: Mobilization and legitimation* (pp. 104-117). New York: Aldine.

- Sichrovsky, P. (1988). *Born guilty: Children of Nazi families* (J. Steinberg, trans.). New York: Basic Books.
- Sklar, K.K. (1976). *Catharine Beecher: A study in American domesticity*. New York: Norton.
- Silone, I. (1987). [Untitled autobiographical chapter.] In R. Crossman (Ed.), *The god that failed* (pp. 76-114). Washington, DC: Regnery Gateway.
- Silver, R.L., Boon, C., & Stones, M.H. (1983). Searching for meaning in misfortune: Making sense of incest. *Journal of Social Issues*, 39, 81-102.
- Silver, R.L., & Wortman, C.B. (1980). Coping with undesirable life events. In J. Garber & M.E.P. Seligman (Eds.), *Human helplessness* (pp. 279-375). New York: Academic Press.
- Simpson, J.A. (1987). The dissolution of romantic relationships: Factors involved in relationship stability and emotional distress. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53, 683-692.
- Smith, D.S. (1973). Parental power and marriage patterns: An analysis of historical trends in Hingham, Massachusetts. *Journal of Marriage and the Family*, 35, 419-428.
- Smith, D.S. (1979). Family limitation, sexual control, and domestic feminism in Victorian America. In N. Cott & E. Pleck (Eds.), *A heritage of her own*. (pp. 222-245). New York: Simon & Schuster.
- Spanier, G.B., & Casto, R.F. (1979). Adjustment to separation and divorce: A qualitative analysis. In G. Levinger & O. C. Moles (Eds.), *Divorce and separation: Contexts, causes, and consequences* (pp. 211-227). New York: Basic Books.
- Spanier, G.B., & Glick, P. (1980). The life cycle of American families: An expanded analysis. *Journal of Family History*, 5, 97-111.
- Spanier, G.B., & Lewis, R.A. (1980). Marital quality: A review of the seventies. *Journal of Marriage and the Family*, 42, 825-839.
- Spender, S. (1987). [Untitled autobiographical chapter.] In R. Crossman (Ed.), *The god that failed* (pp. 229-273). Washington, DC: Regnery Gateway.
- Stannard, D.E. (1977). *The Puritan way of death: A study in religion, culture, and social change*. New York: Oxford University Press.
- Stark, R., & Bainbridge, W.S. (1985). *The future of religion: Secularization, revival, and cult formation*. Berkeley: University of California Press.
- Steinberg, L., & Steinberg, S.B. (1987). Influences on marital satisfaction during the middle stages of the family life cycle. *Journal of Marriage and the Family*, 49, 751-760.
- Stemberg, R.J. (1986). A triangular theory of love. *Psychological Review*, 93, 119-135.
- Stemberg, R.J., & Grajek, S. (1984). The nature of love. *Journal of Personality and Social Psychology*, 47, 312-329.
- Stewart, J.B. (1984). *The partners: Inside America's most powerful law firms*. New York: Warner Books.

- Stone, L. (1977). *The family, sex and marriage in England 1500-1800*. New York: Harper & Row.
- Streufert, S., & Streufert, C. (1969). The effects of conceptual structure, failure, and success on attributions of causality and interpersonal attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 11, 138-147.
- Suitor, J.J., & Pilleman, K. (1987). The presence of adult children: A source of stress for elderly couples' marriages? *Journal of Marriage and the Family*, 49, 717-725.
- Suls, J., & Wan, C.K. (1987). In search of the false-uniqueness phenomenon: Fear and estimates of social consensus. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 211-217.
- Svenson, O. (1981). Are we all less risky and more skillful than our fellow drivers? *Acta Psychologica*, 47, 143-148.
- Swann, W. B. (1987). Identity negotiation: Where two roads meet. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53, 1038-1051.
- Tait, R., & Silver, R.C. (1989). Coming to terms with major negative life events. In J.S. Uleman & J.A. Bargh (Eds.), *Unintended thought: The limits of awareness, intention, and control*. New York: Guilford, in press.
- Tannahill, R. (1980). *Sex in history*. New York: Stein and Day.
- Tavris, C. (1982). *Anger: The misunderstood emotion*. New York: Simon & Schuster.
- Taylor, S.E. (1983). Adjustment to threatening events: A theory of cognitive adaptation. *American Psychologist*, 38, 1161-1173.
- Taylor, S.E. (1989). *Positive illusions: Creative self-deception and the healthy mind*. New York: Basic Books.
- Taylor, S.E., & Brown, J.D. (1988). Illusion and well-being: A social psychological perspective on mental health. *Psychological Bulletin*, 103, 193-210.
- Taylor, S.E., Lichtman, R.R., & Wood, J.V. (1984). Attributions, beliefs about control, and adjustment to breast cancer control, and adjustment to breast cancer. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 489-502.
- Terkel, S. (1972). *Working*. New York: Avon.
- Tetlock, P.E. (1986). A value pluralism model of ideological reasoning. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 819-827.
- Teyber, E., & Hoffman, C.D. (1987, April). Missing fathers. *Psychology Today*, 21(4), 36-39.
- Thernstrom, S. (1973). *The other Bostonians*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thomas, W.I. (1928). *The child in America: Behavioral problems and programs*. New York: Knopf.
- Thompson, L., Clark, K., & Gunn, W. (1985). Developmental stage and perceptions of intergenerational continuity. *Journal of Marriage and the Family*, 47, 913-920.
- Thurston, A. F. (1987). *Enemies of the people: The ordeal of the intellectuals in China's Great Cultural Revolution*. New York: Knopf.

- Triandis, H.C. (1989). The self and social behavior in differing cultural contexts. *Psychological Review*, 96, 506-520.
- Trilling, L. (1971). *Sincerity and authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tuchman, B. (1978). *A distant mirror*. New York: Ballantine.
- Tzeng, O.C.S. (1990). The three magnificent themes of a dinosaur caper. In C. Osgood & O.C.S. Tzeng (Eds.), *Language, meaning, and culture* (pp. 1-31). New York: Praeger.
- Ulrich, L. T. (1979). *Vertuous women found: New England ministerial literature, 1668-1735*. In N. Cott & E. Pleck (Eds.), *A heritage of her own* (pp. 58-80). New York: Simon & Schuster.
- Vallacher, R.R., & Wegner, D. M. (1985). *A theory of action identification*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Vallacher, R.R., & Wegner, D. M. (1987). What do people think they're doing: Action identification and human behavior. *Psychological Review*, 94, 3-15.
- Vallacher, R.R., Wegner, D.M., & Frederick, J. (1987). The presentation of self through action identification. *Social Cognition*, 5, 301-322.
- Vaughan, D. (1986). *Uncoupling*. New York: Oxford University Press.
- Veroff, J., Douvan, E., & Kulka, R.A. (1981). *The inner American: A self-portrait from 1957 to 1976*. New York: Basic Books.
- Walkowitz, J.R. (1980). *Prostitution and Victorian society: Women, class, and the state*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Wallach, M.A., & Wallach, L. (1983). *Psychology's sanction for selfishness: The error of egoism in theory and therapy*. San Francisco: Freeman.
- Walster, E., Aronson, E., Abrahams, D., & Rottman, L. (1966). Importance of physical attractiveness in dating behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 4, 508-516.
- Walster, E., & Walster, G.W. (1972). *A new look at love*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Watson, D., & Tellegen, A. (1985). Toward a consensual structure of mood. *Psychological Bulletin*, 98, 219-235.
- Wegner, D.M., & Vallacher, R.R. (1986). Action identification. In R.M. Sorrentino & E.T. Higgins (Eds.), *Handbook of cognition and motivation* (pp. 550-582). New York: Guilford Press.
- Weil, A. (1972). *The natural mind*. Boston: Houghton Mifflin.
- Weiner, B., Frieze, I., Kukla, A., Reed, L., Rest, B., & Rosenbaum, R.M. (1971). *Perceiving the causes of success and failure*. Morristown, NJ: General Learning Press.
- Weinstein, N.D. (1980). Unrealistic optimism about future life events. *Journal of Personality and Social Psychology*, 39, 806-820.
- Weintraub, K.J. (1978). *The value of the individual: Self and circumstance in autobiography*. Chicago: University of Chicago Press.

- Weiss, J.M. (1971a). Effects of coping behavior in different warning signal conditions on stress pathology in rats. *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, 77, 1-13.
- Weiss, J.M. (1971b). Effects of coping behavior with and without a feedback signal on stress pathology in rats. *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, 77, 22-30.
- Weiss, J.M. (1971c). Effects of punishing the coping response (conflict) on stress pathology in rats. *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, 77, 14-21.
- Weiss, R.S. (1979). The emotional impact of marital separation. In G. Levinger & O. C. Moles (Eds.), *Divorce and separation: Contexts, causes, and consequences* (pp. 201-210). New York: Basic Books.
- Weiss, R.S. (1984). The impact of marital dissolution on income and consumption in single-parent households. *Journal of Marriage and the Family*, 46, 115-127.
- Weitzman, L.J. (1985). *The divorce revolution: The unexpected social and economic consequences for women and children in America*. New York: Free Press.
- Wessman, A.E., & Ricks, D.F. (1966). *Mood and personality*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- White, L.K. (1983). Determinants of spousal interaction: Marital structure and marital happiness. *Journal of Marriage and the Family*, 45, 511-520.
- Wilkie, C.F., & Ames, E.W. (1986). The relationship of infant crying to parental stress in the transition to parenthood. *Journal of Marriage and the Family*, 48, 545-550.
- Williams, K.B., Harkins, S., & Latané, B. (1981). Identifiability as a deterrent to social loafing: Two cheering experiments. *Journal of Personality and Social Psychology*, 40, 303-311.
- Wills, T.A. (1981). Downward comparison principles in social psychology. *Psychological Bulletin*, 90, 245-271.
- Wishy, B. (1968). *The child and the republic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Wolfe, L. (1989a, September). Wasted lives. *Redbook*, 173(5), 170-202.
- Wolfe, L. (1989b). *Wasted: The preppie murder*. New York: Simon & Schuster.
- Woodward, K.L. (1989, March 27). Heaven. *Newsweek*, 113(13), 52-55.
- Woodward, K.L. (1990, December 17). A time to seek. *Newsweek*, 116(25), pp. 50-56.
- Wortman, C.B., & Brehm, J.W. (1975). Responses to uncontrollable outcomes: An integration of reactance theory and the learned helplessness model. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 8, pp. 277-336). New York: Academic Press.
- Wortman, C.B., Costanzo, R.P., & Witt, J.R. (1973). Effects of anticipated performance on the attributions of causality to self and others. *Journal of Personality and Social Psychology*, 27, 372-381.

- Wright, R. (1987). [Untitled autobiographical chapter.] In R. Crossman (Ed.), *The god that failed* (pp. 115-162). Washington, DC: Regnery Gateway.
- Wright, S.A. (1984). Post-involvement attitudes of voluntary defectors from controversial new religious movements. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23, 172-182.
- Wright, S.A. (1988). Leaving new religious movements: Issues, theory, and research. In D.G. Bromley (Ed.), *Falling from the faith: Causes and consequences of religious apostasy* (pp. 143-165). Beverly Hills: Sage.
- Wuthnow, R. (1983). The political rebirth of American evangelicals. In R.C. Liebman & R. Wuthnow (Eds.), *The new Christian Right: Mobilization and legitimation* (pp. 168-187). New York: Aldine.
- Wyatt-Brown, B. (1982). *Southern honor: Ethics and behavior in the old South*. New York: Oxford University Press.
- Zajonc, R. (1968). Attitudinal effects of mere exposure. *Journal of Personality and Social Psychology*, 9, 1-27.
- Zanna, M.P., Higgins, E.T., & Taves, P.A. (1976). Is dissonance phenomenologically aversive? *Journal of Experimental Social Psychology*, 12, 530-538.
- Zube, M.J. (1972). Changing concepts of morality: 1948-1969. *Social Forces*, 50, 385-393.
- Zuckerman, M. (1979). Attribution of success and failure revisited, or: The motivational bias is alive and well in attribution theory. *Journal of Personality*, 47, 245-287.
- Zweig, P. (1980). *The heresy of self-love*. Princeton, NJ: Princeton University Press. Original work published 1968.

- Russell A. Barkley, *Copilul dificil. Manualul terapeutului pentru evaluare și pentru trainingul părinților*, 2011.
- Adriana Băban, *Consiliere educațională. Ghid metodologic pentru orele de dirigenție și consiliere*, 2011.
- A.T. Beck, A. Freeman, D.D. Davis și colaboratorii, *Terapia cognitivă a tulburărilor de personalitate*, 2011.
- Oana Benga, *Jocuri terapeutice*, 2009.
- Adina Botiș Matanie, Anca Axente, *Disciplinarea pozitivă sau cum să disciplinezi fără să rănești*, 2011.
- Constanța Buzea, *Cărticică de doi ani; Cărticică de trei ani; Cărticică de patru ani; Cărticică de cinci ani; Cărticică de șase ani*, 2011.
- Sofia Chirică, Daniela Andrei, Cătălina Ciuce, *Aplicații practice ale psihologiei organizaționale*, 2009.
- Corneliu-Marius Cioara, *Biasarea atenției în anxietate*, 2009.
- Theodor Hellbrügge, J. Hermann von Wimpffen, *Primele 365 de zile din viața unui copil*, 2009.
- Thea Ionescu, *Copiii fac ordine! Categorizarea la vârsta preșcolară*, 2008.
- Philippe Jonnaert, Moussadak Ettayebi, Rosette Defise, *Curriculum și competențe. Un cadru operațional*, 2010.
- Kállay Éva, *Trauma. From pathology to growth*, 2011.
- Robert L. Leahy, Stephen J. Holland, *Planuri de tratament și intervenții pentru depresie și anxietate*, 2010.
- Gabriela Lemeni, Anca Axente, *Consiliere și Orientare. Ghid de educație pentru carieră. Activități pentru clasele IX-XII/SAM*, 2004.
- Gabriela Lemeni, Loredana Mihalca, Codruța Mih, *Consiliere și Orientare. Ghid de educație pentru carieră. Activități pentru clasele I-IV*, 2010.
- Gabriela Lemeni, Mihaela Porumb, *Consiliere și Orientare. Ghid de educație pentru carieră. Activități pentru clasele V-VIII*, 2011.
- Gabriela Lemeni, Mircea Miclea, *Consiliere și Orientare. Ghid de educație pentru carieră*, 2010.
- Viorel Lupu, *Abordarea cognitiv-comportamentală în sexologie*, 2010.

- Viorel Lupu, *Introducere în hipnoterapia și în psihoterapia cognitiv-comportamentală a copilului și a adolescentului*, 2009.
- Viorel Miș, *Psihologie educațională* (vol. I și II), 2010.
- Michel Minder, *Didactica funcțională. Obiective, strategii, evaluare. Cognitivismul operant*, 2011.
- Andrei C. Miu, *Emoție și cogniție. Lateralizare cerebrală, diferențe individuale și de gen*, 2008.
- Cristian Opariuc-Dan, *Statistică aplicată în științele socio-umane. Noțiuni de bază – statistici univariate*, 2009.
- Ionel Papuc, Monica Albu, Nicolae Jurcău, *Procesul decizional managerial în sfera educațională*, 2011.
- Ronald M. Rapee, Ann Wignall, Jennifer L. Hudson, Carolyn A. Schniering, *Tratamentul anxietății la copii și adolescenți. O abordare fundamentată științific*, 2011.
- Ronald M. Rapee, Susan H. Spence, Vanessa Cobham, Ann Wignall, *Cum să vă ajutați copilul cu probleme de anxietate*, 2011.
- Florin A. Sava, *Analiza datelor în cercetarea psihologică*, 2011.
- Rudolph Schaffer, *Introducere în psihologia copilului*, 2010.
- Catrinel A. Ștefan, Kállay Éva, *Dezvoltarea competențelor emoționale și sociale la preșcolari. Ghid practic pentru educatori*, 2011.
- Catrinel A. Ștefan, Kállay Éva, *Dezvoltarea competențelor emoționale și sociale la preșcolari. Ghid practic pentru părinți*, 2011.
- Bogdan Tudor Tulbure, *Anxietatea - Procesări informaționale și evaluarea lor*, 2011.
- Pierre Vianin, *Ajutorul strategic pentru elevii cu dificultăți școlare. Cum să dai elevului cheia reușitei*, 2011.
- Laura Visu-Petra, *The multidimensional development of executive functioning. A neuropsychological approach*, 2008.
- Wass Albert, *Povești. Cartea pădurilor. Cartea lacurilor*, 2010.

*

- SOFT EDUCAȚIONAL, *Cifrele* (pentru copiii de 5-9 ani), 2010.
- SOFT EDUCAȚIONAL, *Literele* (pentru elevii din clasele I și a II-a), 2010.
- SOFT EDUCAȚIONAL, *Naufragiați pe insula calculelor* (pentru elevii din clasele I și a II-a), 2010.



„Volumul de față este o analiză cuprinzătoare a modului în care sensul vieții influențează viața socială. Postularea unor asemenea ipoteze interesante și subtile, derivate dintr-o singură temă, este foarte rară; și mai rar întâlnim abordări atât de vaste ale istoriei și culturii în cadrul psihologiei sociale contemporane.”

Daniel M. Wegner, PhD

„Este neobișnuit din partea unui cercetător în psihologia socială experimentală să abordeze o temă care nu pare să se lase investigată prin experimente. Respectul lui Baumeister față de dovezile empirice ajută, însă, la întemeierea subiectului pe fenomene observabile. Datorită utilizării riguroase a datelor oferite de studiile empirice, chiar și cei mai riguroși cercetători vor fi mulțumiți cu majoritatea concluziilor acestui volum... [Cartea] este o analiză erudită și provocatoare a cercetărilor și a reflecțiilor asupra sensului vieții. Atât nespecialiștii, cât și psihologii o vor considera o lectură fascinantă.”

Contemporary Psychology

„Roy Baumeister continuă să scrie cărți bine fundamentate conceptual, într-un totu bazate pe fapte, mereu încântătoare, abordând subiecte profunde; aceasta este cea mai bună dintre ele.”

Roger Brown, PhD

Acest volum integrează date științifice bogate într-o discuție clară și edificatoare privind modul în care oamenii încearcă să confere sens vieții lor. Motivul pentru care oamenii doresc ca viața lor să aibă sens, modul în care funcționează aceste sensuri, formele pe care le iau și consecințele pierderii sensurilor vieții sunt investigate de Baumeister într-un stil viu și accesibil, accentuând importanța faptelor, nu a teoriilor. *Sensuri ale vieții* este o analiză interdisciplinară modernă, riguroasă, accesibilă unui număr mare de cititori, păstrându-și, în același timp, rigoarea argumentării științifice.

Guilford Press

ISBN 978-606-8244-27-3



9 786068 244273

Editura ASCR
ASCRED

contact | comenzi:
tel. | fax: 0264 581 499
comenzi@ascr.ro
ed.ascr@gmail.com
www.ascr.ro